Бібліятэка “Беларускі калегіюм”

Пётр Рудкоўскі

ВЯЛІКІ ВЫБУХ

у малой Галілеі

Мінск
Выдавец І. П. Логвінаў
2013

УДК 881.161.3
ББК 84 (4 Беи)
Р83

Серыя заснавана ў 2012 г.

Бібліятэка “Беларускі калегіюм” рэпрэзентуе тэксты вядомых беларускіх інтэлектуалаў. Гэта эсэ, аналітыка, даследаванні і дыялогі пра Беларусь, грамадства, культуру і час

Рудкоўскі, П.

Р 83 Вялікі выбух у малой Галілеі / Пётр Рудкоўскі. — Мінск : І. П. Логвінаў, 2013. — 102 с. — (Бібліятэка “Беларускі калегіюм”).

ISBN 978-985-562-069-4.

Што здарылася на мяжы «старой» і «новай» эры? Што сабой уяўляў духоўны і культурны клімат у грэка-рымскім і юдэйскім свеце ў часе публічнай дзейнасці Ісуса Хрыста? Як фармаваўся Новы Запавет і як выглядаў канон веры першых хрысціянаў? Што сабой уяўляла ekklesia (царква) у першых стагоддзях? Як фармаваліся асноўныя ідэі і паняцці, якія пачалі з цягам часу ўтвараць дактрынальны корпус хрысціянства? Як выглядалі дачыненні ранняга хрысціянства з элінскай, рымскай ды іншымі культурамі? — гэтым і падобным пытанням прысвечаны гістарычна-філасофскі роздум «Вялікі выбух у малой Галілеі».

УДК 881.161.3
ББК 84 (4 Беи)

ISBN 978-985-562-069-4

ЗМЕСТ

«Ён ёсць нашым супакоем;
Ён, які дзве часткі чалавецтва
ўчыніў адным [цэлым],
бо разбурыў мур, які раздзяляў іх —
варожасць»

Пасланне эфесцам 2: 14

Прадмова

Гэтая кніга — прадукт філасофска-багаслоўскіх рэфлексій, якія дзесь з 2008 г. я занатоўваў і клаў у зялёную тэчку. Напрыканцы 2011 г. гэтая тэчка стала вельмі тоўстай, тут, зрэшты, будзе дарэчным ужыць слова: *цяжарнай*. Напачатку 2012 г. спаткаў мяне пад галерэяй «Ў» спадар Алесь Анціпенка і запрапанаваў «апублікаваць неапублікаванае» (пры гэтым нічога не падазраючы пра існаванне тоўстай зялёнай тэчкі). Вось так пачаліся «роды» гэтай кніжкі.

Роды былі зацяжнымі. Хоць час быў адведзены быццам і немалы — амаль год — але ў звязку з навукова-працоўна-экзістэнцыяльнымі фактарамі ён быў усё ж дужа абмежаваны. Урэшце паўстала сітуацыя, калі давялося заключыць кампраміс паміж — з аднаго боку — пачуццём адказнасці перад чытачом і — з другога боку — неабходнасцю ў адпаведны тэрмін аддаць кнігу для рэдактуры. Павага да чытача патрабуе падбання пра такія рэчы, як зноскі (у выпадку важных цытатаў), пераправеркі адэкватнасці тых ці іншых перакладаў старажытных тэкстаў, якія я выкарыстоўваў, адпаведных паясненняў датычна паняццяў або цверджанняў, якія могуць быць не ўсім зразумелыя. Па

магчымасці стараўся гэта зрабіць, але маю сведамасць, што засталіся ў гэтым плане розныя недахопы, за якія перапрашаю.

У большасці выпадкаў пераклады са старажытных тэкстаў (у тым ліку і Новага Запавету) рабіў я сам, зазвычай абапіраючыся на арыгінальны (грэцкі або лацінскі) тэкст; часам пераклад рабіў на базе якогась сучаснага перакладу, але таксама звяртаючы ўвагу на арыгінальны тэкст пры перадачы некаторых больш важных тэрмінаў. Старажытныя імёны і назвы даю пераважна ў адпаведнасці з усходнеславянскай традыцыяй (напр. «Ісус» а не «Езус», «Царква» а не «Касцёл»), хоць не лічыў неабходным жорстка трымацца гэтага правіла (напр., ужываю слова «Юзаф» як больш укарэненае ў беларускай традыцыі, чым «Іосіф»). Грэцкія словы транслітарую адпаведна нормам *традыцыйнай* лацінскай транслітарацыі, дзе «y» чытаецца як беларускае [і] або як нямецкае [ü]; «ph» — як беларускае [ф] або [пх], «th» — як [т] або [тх], «ch» — як [х] або [кх]. Рыскі над галоснымі («ē», «ō») абазначаюць, што гэта доўгія галосныя. Дыфтонг «ou» чытаецца як беларускае [у].

Кніга адрасавана ўсім «інтэлектуальна заклапочаным», якія цікавяцца такімі пытаннямі, як пачаткі хрысціянства, гістарычны і культурны фон дзейнасці Ісуса і Ягоных вучняў, шматкультурнасць хрысціянства, паўстанне хрысціянскага багаслоўя... Гэтая кніга не ёсць ані гістарычнай, ані багаслоўскай, ані культуралагічнай, хоць элементы кожнай з гэтых дысцыплін прысутнічаюць. Яна не ўпісваецца ані ў дэканструктывісцкую плынь, скіраваную на «дэмаскацыю наратыву», ані ў апалагетычную плынь, скіраваную на выбудоўванне абароннай стратэгіі перад рознага роду патэнцыйнымі і рэальнымі закідамі ў адрас хрысціянскай веры. Маё жаданне — падзяліцца пладамі сваёй гістарычна-культурнай эмпатыі, паказаць, што лічу цікавым, заканамерным і інтрыгоўным пры ўважлівым спаглядзе на пачаткі хрысціянства.

«Вялікі выбух» — духоўны Big Bang — вось гэта мне найчасцей прыходзіла на думку пры спробе асэнсоўваць пачаткі хрысціянства. Я не маю сумневу, што адбылося нешта вялікае,

невыпадковае, незваротнае. Глыбока перакананы, што за гэтым здарэннем стаяла канкрэтная Асоба або Супольнасць Асоб, таемная прысутнасць Якой (або Якіх) яскрава прачытваецца фактычна ў кожнай раннехрысціянскай падзеі.

Аднак, сама «вялікасць» або «маштабнасць» падзеі не ёсць тым, што мяне найбольш уражвае. Найбольш уражвае дзівоснае перапляценне гэтага Вялікага з тым, што малое, кволае і гістарычнае. І ў гэтай кнізе чытач знойдзе мноства рэфлексій над гэтым «малым-вялікім», «гістарычна-вечным», «чалавеча-Божым» з акцэнтам на першы кампанент, не з той прычыны, што ён важнейшы, а таму, што пры ўважлівым разглядзе «малога-гістарычнага-чалавечага» больш інтрыгоўным і захапляльным становіцца «Божае-вялікае-вечнае».

Уступ

Першае пасланне апостала Пятра (2: 9) малюе тоеснасць хрысціян з дапамогай чатырох цікавых словазлучэнняў:

> «Вы з’яўляецеся родам абраным, каралеўскім святарствам, святым народам, людам набытым».

Гэтыя словазлучэнні і сёння ўражваюць сваім містыцызмам і ўрачыстасцю. Аднак тады, у першым стагоддзі, слухач мог лёгка заўважыць у гэтых словах штосьці правакацыйнае, каб не сказаць, скандальнае. Гэта тычыцца перадусім трэцяга словазлучэння, якое ў грэцкім арыгінале гучыць *ethnos hagion*. Вось жа, для элінізаванага юдэя грэцкае слова *ethnos*, *ethnē* было адпаведнікам габрэйскага *goi*, *goiim* — язычнік, язычнікі. Атрымліваецца, што св. Пётр (або тыя, хто пісалі пасланне ад яго імя) акрэслілі хрысціян як «святых язычнікаў».

Ці хрысціяне — гэта язычнікі? Так, у нейкім сэнсе язычнікі. Ці хрысціяне — гэта абраны народ? Так, гэта абраны народ. Ці гэты абраны народ (званы, дарэчы, Царквой) — святы? Так, святы. А ці грэшнік ён? І гэта праўда: Царква, абраны народ, хрысціянства — у нейкім сэнсе з’яўляецца грэшнікам. Я абразіў вашу прывязанасць да лагічнага мыслення?

У далейшай частцы гэтае кнігі я паспрабую адпакутаваць гэтую абразу і скласці інтэлектуальную даніну як цікаўнасці, так і скептычнасці паважанага чытача. Першая порцыя даніны — «Юдэа-гойскае памежжа...» — будзе змяшчаць дзве важныя інфармацыі і адну — няважную. (Сярод важных: Рым — гэта маргінальная правінцыя, Назарэт — гэта сталіца свету; няважная:

першымі кандыдатамі на быццё «святымі язычнікамі» былі эліны (імі маглі б быць і беларусы, праблема толькі, што «Бог так палюбіў свет...» ...што не захацеў чакаць, пакуль з'явяцца беларусы)).

Другая порцыя, раздзел «Вялікае Адкрыццё Дзвярэй» — пра пачатак эпахальнага сінтэзу: юдэахрысціянства і этнахрысціянства. Трэці і чацвёрты раздзелы — пра ўзаемаперапляценне Божага слова і чалавечага слова, хрысціянскага досведу і элінскай філасофіі, «Старога» і «Новага» Запаветаў.

Царква — гэта не толькі інстытуцыя, гэта таксама паэзія і містыка. У пятым раздзеле яна будзе паказана вось у такіх — розных — іпастасях. Пару зацемак варта будзе сказаць пра першых хрысціян як палітычны і культурніцкі феномен (раздзел шосты). Завяршальны раздзел, названы «Скандал Божага Уцелаўлення», будзе спробай увайсці ў лабірынты фундаментальных багаслоўскіх дыскусій, якія разгарнуліся ў IV–V стст.

I. Юдэа-гойскае памежжа
як месца нараджэння хрысціянства

Ісус Хрыстос быў галілейцам[1]. Давайце глянем, дзе знаходзіцца радзіма Ісуса:



[1] «Бэтлеемскі» і «егіпецкі» эпізоды (калі прымаць іх гістарычнасць) жыцця Ісуса не змяняюць факту, што менавіта Галілея, а дакладней Назарэт, быў Яго рэальнай зямной радзімай. Там Ён выхоўваўся, правёў сваё юнацтва і маладосць, там распачаў сваю публічную дзейнасць. Марыя і Юзаф таксама, найверагодней, паходзілі з Галілеі.

Як бачым, Галілея месціцца на ўскрайку юдэйскага свету і ў геаграфічным, і культурна-рэлігійным сэнсе. Гэта нешта накшталт Палесся, наконт якога дакладна невядома, ці гэта яшчэ Беларусь, ці ўжо Украіна. Так і ў выпадку старажытных юдэяў, невядома было, ці Галілея — гэта яшчэ юдэйскі абшар, ці ўжо гойскі[2].

Зробім невялічкі экскурс у больш даўнюю гісторыю. Для кожнага ізраільцяніна аж да сённяшняга дня вялікае значэнне мае ўспамін пра амаль міфічную эпоху каралёў Давіда і Саламона (X ст. да н.Хр.), якая функцыянуе ў памяці ізраільцянаў як эпоха адзінства ізраільскага каралеўства, прэстыжу на міжнароднай арэне і нутранога дабрабыту. Але галоўнае — гэта быў час, калі Ізраіль быў верны свайму Богу — Яхвэ. Што праўда, у нейкі момант дзяўчаты спакусілі караля Саламона да ідалапаклонства, але збольшага гэта была эпоха гармоніі між Богам і Ягоным народам. Гэты вобраз, як і бальшыня ўяўленняў пра «залаты век», пазначаны ідэалізацыяй і міфалагізацыяй, аднак тое, што ў X ст. была пэўная палітычна-рэлігійная еднасць (хай сабе і нестабільная, хісткая) — прызнаецца, бадай, большасцю даследнікаў.

Па смерці Саламона ізраільскае каралеўства распадаецца на дзве часткі — паўночную — і яна захоўвае назву «Ізраіль» — і паўднёвую (са сталіцай у Ерусаліме) — і яно пачынае звацца Юдэяй. Сталася гэта ў 929 г. да н.Хр. Палітычны раскол, як тое зазвычай бывае, цягне за сабой і рэлігійны раскол. Ізраіль, Паўночнае каралеўства, будзе ў большай ступені, чым Юдэя, схільны да сінкрэтызму (змяшальніцтва, зрастальніцтва з іншымі культурамі і культамі). Паўночныя пабрацімы для юдэяў, што праўда, не будуць *гоямі*, але і праведнікамі юдэі іх лічыць не будуць. Паўночнікі былі, так бы мовіць, «прамежкавым» гатункам.

Рэлігійна-культурная адчужанасць паўночнікаў у стасунку да юдэяў стала яшчэ большай пасля 721 г. да н.Хр., калі Ізраіль быў захоплены Асірыйскай імперыяй. Працэс гібрыдызацыі — эт-

---

[2] *Goi*, *gojim* у габрэйскай мове было зборнай назвай для не-юдэяў, так бы мовіць, «паганцаў», «язычнікаў». Грэцкім адпаведнікам *goi, gojim* з’яўляюцца словы *ethnos*, *ethnē*.

нічнай, рэлігійнай, расавай — стаў яшчэ больш інтэнсіўным, а рэлігійна-культурная дыстанцыя паміж Юдэяй і былым Ізраілем яшчэ больш павялічылася.

Пасля падзення Паўночнага каралеўства Юдэя стане, па сутнасці, адзіным абшарам, дзе культ Яхвэ, этыка Дэкалогу і монатэістычныя ідэі будуць старанна захоўвацца і ахоўвацца. Таму небеспадстаўна гэтая рэлігія ўвайшла ў гісторыю і функцыянуе да нашых дзён пад назвай *юдаізму* (а не, напрыклад, «ізраілізму»). Юдаізм пройдзе шматлікія выпрабаванні, у прыватнасці, перыяд вавілонскай няволі (VI ст. да н.Хр.), а таксама перыяд асіміляцыйнай палітыкі некаторых селеўкідскіх аўтакратаў (перш за ўсё Антыёха IV).

Юдэі выйшлі пераможцамі ў барацьбе за захаванне культурнарэлігійнай тоеснасці. Больш за тое, выйшлі загартаванымі, узмоцненымі і ўпэўненымі ў сабе. У выніку, свядомасць сваёй богаабранасці, выключнасці перад Богам значна ўзрастае і становіцца асноватворным элементам юдэйскага светагляду. Нічога дзіўнага, што напрыканцы старой эры юдаізм набывае рысы місійнай рэлігіі, юдэі імкнуцца расказаць пра адзінага Бога гоям і заахвоціць іх да ўваходу на шлях служэння Яму. Паўстае феномен юдэйскага празелітызму.

Гэты кароткі экскурс у гісторыю меў на мэце ўсвядоміць спецыфіку таго кантэксту, у якім нараджаецца хрысціянства. Ісус, як было ўжо сказана, амаль усё сваё жыццё правёў у Галілеі — на тым абшары, які ўжо дзевяць стагоддзяў знаходзіўся, скажам так, пад язычніцкім уплывам. У часы Ісуса юдаізм, што праўда, адраджаўся на тэрыторыях былога Паўночнага валадарства, але гэта не змяняла факту, што Галілея тады была не болей, як толькі юдэа-язычніцкім гібрыдам.

Ісус распачаў публічную дзейнасць прыкладна ў 27–28 г. нашай эры. І адным з першых Яго крокаў быў выбар вучняў, якія пазней будуць названы пасланнікамі, па-грэцку *apostoloi*. Скуль паходзяць апосталы?

Апостал	*Месца паходжання*
Сімон (пазней: Кефас, Пётр)	Віфсаіда (Галілея)
Андрэй	Віфсаіда (Галілея)
Якаў, сын Завадзея	Віфсаіда (Галілея)
Ян, сын Завадзея	Віфсаіда (Галілея)
Філіп	Віфсаіда (Галілея)
Варфаламей (Натанаэль)	Кана Галілейская (Галілея)
Фама	(праўдападобна) Пансада (Галілея)
Якаў, сын Алфея	невядома
Сімон Зілот (Сімон Кананеец)	Кана або Ханаан (Галілея або Самарыя)
Іуда (Фадзей)	Галілея
Мацвей	Назарэт (Галілея)
Іуда Іскарыёт	(вельмі праўдападобна) Карыёт (Юдэя)

Бачым, што пераважная большасць першаапосталаў — гэта галілейцы. Наконт васьмі ведаем з пэўнасцю або высокай верагоднасцю, што былі з Галілеі, наконт трох не маем пэўнасці наконт месца паходжання, наконт аднаго ведаем з высокім праўдападабенствам, што паходзіў з Юдэі. Хто гэта? *Nomen omen*: Іуда Іскарыёт, той, хто — адпаведна евангельскаму паданню — здрадзіў Настаўніку.

Апроч названых дванаццаці апосталаў, варта згадаць пра святога Паўла, які, што праўда, не належаў да «дванаццаткі», аднак прапаведніцкая і пісьменніцкая дзейнасць якога мелі каласальны ўплыў на фарміраванне хрысціянства.

Саўл (будучы апостал Павел) нарадзіўся ў Тарсе каля 10-га года. Тарс — гэта вялізны па тагачасных мерках горад, размешчаны ў Малой Азіі, моцна элінізаваны, багата ў ім адукаваных людзей.

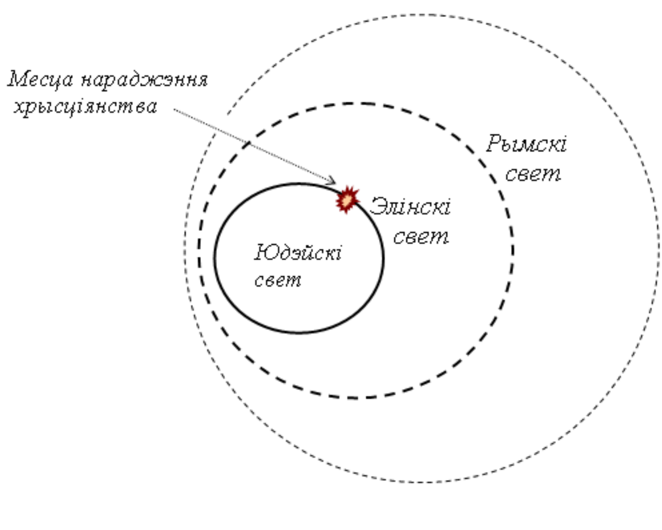
Бацькі Саўла нейкім чынам здабылі рымскае грамадзянства. Саўл, вядома ж, успадкаваў яго. Выхоўваўся ў вернасці юдаістычнай рэлігіі. Бацькі не вагаюцца выслаць маладога Саўла ў Ерусалім у вельмі прэстыжную фарысейскую школу, дзе настаўнічаў Гамаліель — выбітны юдэйскі аўтарытэт.

І так, Саўл-Павел:

1) артадаксальны юдэй;
2) прасякнуты элінскай культурай;
3) рымскі грамадзянін.

У асобе Паўла як быццам перакрыжоўваюцца тры розныя сусветы: рымскі, элінскі і юдэйскі, і, як мы пабачым пазней, Паўлава мадэль хрысціянства будзе характарызавацца выразным *экстравертызмам*, імкненнем выйсці па-за юдаізм, у кірунку эліна-рымскага свету.

Заўважма: Ісус і Яго апосталы — гэта выхадцы з юдэа-язычніцкага памежжа. І гэтага ўжо дастаткова, каб менавіта гэтае памежжа разглядаць як кантэкст нараджэння хрысціянства.



Мабыць, гэта невыпадкова, што Месія з’явіўся не ў якім-небудзь тагачасным мегаполісе, як, напрыклад, Рым, Александрыя або Антыёхія. Цікава таксама, што большую частку свайго жыцця Ісус правёў не ў Ерусаліме і не ў Юдэі, а менавіта там, дзе юдэйскі і язычніцкі светы сутыкаюцца, дзе культ Адзінага Бога суседнічае з іншымі культамі. І калі мы сёння разважаем пра тоеснасць хрысціянства, то варта ўзяць пад увагу вось гэты самы ранні — скажам так, «галілейскі» — этап хрысціянства. Хрысціянству, мабыць, наканавана быць на памежжы. Чаму? Каб здзяйснялася тое, што сказана ў Пасланні эфесцам: *каб дзве варагуючыя часткі чалавецтва паяднаць і ўчыніць адным цэлым.*

2. Вялікае Адкрыццё Дзвярэй

Сталася гэта дзесь каля 50 г. I ст., калі не была яшчэ напісаная аніводная кніга Новага Запавету, калі хрысціяне мелі адно габрэйскую Біблію ды вусныя пераказы навучання Ісуса Хрыста, ды (магчыма) некалькі «лагіёнаў», г.зн. запісаў прамоваў Ісуса, плюс — як я веру — асістэнцыю Духа Святога. А адбылося тое, што можна назваць **Вялікім Адкрыццём Дзвярэй**, калі апосталы разам з выбітнымі тагачаснымі місіянерамі, такімі, як Павел і Варнава, дайшлі да кансэнсусу, што язычнікі, якія прымаюць навуку Хрыста, не абавязаны захоўваць прадпісанні Маісеевага Закону. У Пасланні галатам Павел нават перасцерагае адрасатаў перад прыманнем юдэйскіх законаў і выказвае заклапочанасць, што такі крок мог бы азначаць, што галаты як быццам сумняюцца ў моцы веры ў Хрыста, а гэта яна, а не закон, прыносіць апраўданне (пар. Гал 3: 1-9; Рым 13: 4нн).

Такая пастаноўка справы спараджала пытанні, якія, пэўна, бянтэжылі не толькі ранніх юдэахрысціянаў, але і этнахрысціянаў: дык а што тады рабіць з юдэйскай Бібліяй? Што з Законам Маісея? Трэба гэта поўнасцю адкінуць? Часткова? А можа, патрэбна якаясь новая інтэрпрэтацыя юдэйскай спадчыны?

Вялікае Адкрыццё Дзвярэй — дабрашчасны і значны момант у гісторыі чалавецтва. Аднак ён, як і кожная вялікая падзея, быў пазначаны драматызмам. Вялікае Адкрыццё суправаджалася вялікай ломкай — псіхалагічнай, дактрынальнай, маральнай і культурнай. Яно суправаджалася напружаннямі і нават падзеламі ўнутры ранняга хрысціянства.

2.1. Дыферэнцыяцыя ранняга хрысціянства. Два антыподы

Падзел на фракцыі і плыні не ёсць вынаходніцтвам XX або XXI ст. Гэта ўвогуле не ёсць вынаходніцтва, а хутчэй натуральны стан чалавечых істотаў, калі яны ўтвараюць супольнасць, якая налічвае больш за два чалавекі (маюцца на ўвазе зямныя рэаліі).

Да той пары, пакуль хрысціянства налічвала толькі два чалавекі — (не лічачы Ісуса) Юзафа і Марыю — яно трывала ў непадзеленым стане. Але ўжо першыя вучні Ісуса шмат у чым і шмат калі паміж сабой сварыліся і спрачаліся. Калі пасля Пяцідзясятніцы хрысціянства пачало імкліва распаўсюджвацца, натуральным чынам пачалі паўставаць у ім розныя плыні і гравітацыйныя асяродкі.

Давайце думкамі перанясемся ў I ст. Хрысціянства вось-вось нараджаецца, і нараджаецца яно — як мы пабачылі — на памежжы юдэйскага і гойскага светаў. Перад новапаўсталай рэлігійнай супольнасцю стаіць задача: *акрэсліць* сваю тоеснасць. І тут адкрываюцца дзве фундаментальныя магчымасці — успрымаць сябе як «адноўлены юдаізм» (юдаізм «са знакам якасці») — і гэта першая магчымасць, альбо як сутнасна новую фармацыю, для якой юдаізм ёсць хіба што толькі «адпраўным пунктам», нечым, ад чаго трэба вызваліцца і пакінуць ззаду. Такім чынам, на даляглядзе з'яўляюцца дзве опцыі: *інтэгрысцкая* і *сепарацыйная*.

2.1.1. Інтэгрысцкая мадэль

«Не думайце, што Я прыйшоў адмяніць закон або прарокаў. Я не прыйшоў, каб адмяніць [*katalysai*], але каб выканаць [*plērōsai*]» (Мацвей 5: 17). Што гэта значыць?

Пяты раздзел Евангелля паводле святога Мацвея не перастае бянтэжыць уважлівых чытачоў Пісання. Пад «законам» маецца

на ўвазе, вядома ж, габрэйская Тора — звод Маісеевых прадпісанняў. «Я не прыйшоў *katalysai* (развязаць, адмяніць) Тору» — значыць, што Аўтар гэтых слоў выказвае волю, каб Тора была захавана. Але нават калі ў кагось узніклі б сумневы ў гэтым месцы — ці сапраўды Ён жадае, каб Маісеевы прадпісанні былі захаваны — наступная фраза, як здаецца, развейвае гэтыя сумневы: «Сапраўды кажу вам (...) *ані ёта, ані рыска* не зменіцца [*parelthē* — літаральна: не пройдзе міма] у законе...». Далей — болей: «Хто-кольвечы адмяніў бы адно з гэтых загадаў, нават найменшых, той найменшы будзе ў Валадарстве Божым».

Пры інтэрпрэтацыі гэтых (і не толькі гэтых) слоў нельга не закрануць адну тэму, якая ў многіх маіх аднаверцаў выклікае занепакой: а менавіта, *перапляценне Божага і чалавечага* ў біблейным слове. Многім бывае псіхалагічна цяжка прыняць, што біблейнае слова можа *адначасова* выражаць Божае *і* чалавечае, зямное *і* нябеснае, часовае *і* вечнае. Бо псіхалагічна мы схільны да мыслення ў катэгорыях раздзельнай альтэрнатывы: Божае *або* чалавечае, зямное *або* нябеснае, часовае *або* вечнае (адно з двух).

І вось, калі я зараз выкажу дапушчэнне, што пададзеныя вышэй словы адлюстроўваюць — у сваім чалавечым, зямным, часовым вымярэнні — дыскусіі і палемікі, якія вяліся ва ўлонні ранняга хрысціянства, то тым самым магу паставіць пад удар глыбокае перакананне многіх хрысціян, што гэтыя словы належаць Госпаду Ісусу Хрысту. Такое перакананне падзяляю і я — веру, што цытаваныя словы натхнёныя Духам Святым — Духам Ісуса Хрыста. Але, захоўваючы ў сэрцы вось гэту веру, не думаю, што мы мусім выключыць «чалавечы фактар» і што не можам прачытаць гэтыя словы таксама і ў гістарычным ключы.

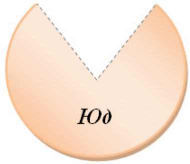
Евангелле паводле святога Мацвея паўстала даволі позна, на думку большасці гісторыкаў-біблеістаў, у 70-ыя або 80-ыя (альбо і яшчэ пазней) гг. І ст. Ужо няма ў жывых ані Пятра, ані Паўла, ані — хутчэй за ўсё — бальшыні першаапосталаў. Само хрысціянства, аднак, імкліва распаўсюджваецца, прычым многія з хрысціян ігнаруюць такія важныя для юдэяў нормы, як

абразанне або шанаванне суботы. Прыведзеныя вышэй словы можна разглядаць як палеміку з гэтымі тэндэнцыямі (назавем іх *дэ-юдэізацыйнымі*). Дух «дазволіў» прыпісаць гэтыя словы Ісусу Хрысту — бо справа тут не ў тым, каб літаральна перадаваць словы гістарычнага Ісуса, справа таксама не ў тым, каб замацоўваць тую ці іншую нарматыўную сітуацыю, а ў тым, каб паказаць, *наколькі глыбока Ісус увайшоў у канкрэтную — юдэйскую — культуру і традыцыі*. Гэта быў (і застаецца!) своеасаблівы напамін усім хрысціянам-прышэльцам (то бок, язычнікам, якія прынялі хрысціянства), *кім быў Ісус* у перыяд сваёй місіі на зямлі.

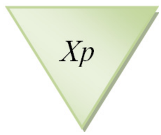
У сваім чыста гістарычным вымярэнні прыведзеныя вышэй словы інфармуюць пра існаванне ўнутры ранняга хрысціянства даволі моцнай «юдэа-інтэгрысцкай» опцыі. Вядома ж, яна з'явілася не ў 70-ыя або 80-ыя гг., а значна раней. Храналагічна яна была, бадай, адной з самых ранніх інтэрпрэтацый Хрыстовага вучэння.

Адпаведна гэтай інтэрпрэтацыі, культ Адзінага Бога магчымы толькі ўнутры юдаізму. Юдаізм, аднак, патрабуе рэформы. Садукеі — каста святароў — фактычна сталі калабарантамі; ірадыяды — гэта наогул эпікурэйцы-апартуністы, эсэнцы — зацятыя ў сваім радыкалізме — эмігравалі на ўзбярэжжа Мёртвага мора. Здавалася б, прынамсі фарысеі будуць тымі носьбітамі чыстай веры Аўраама, Ісаака і Якава, але яны ўсё больш і больш выяўляюць фанабэрыі і не хаваюць сваёй пагарды для *am-ha-arez* — «люду зямлі», выключаючы, такім чынам, вялікую частку ізраільскага народа з ласкі быцця паўнаспраўнымі дзецьмі Аўраама.

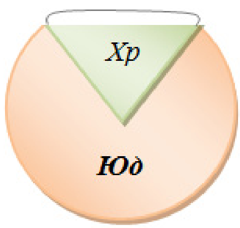
Вучэнне Ісуса Хрыста — ва ўспрыманні «інтэгрыстаў» — гэта папросту звяно, якое бракуе юдаізму. Без вучэння Хрыста — гэта дэфектыўны, усечаны юдаізм. Можна гэта зылюстраваць гэткім чынам:



Хрысціянства, калі ўвогуле можна разглядваць яго як нешта новае, павінна мець *унутрыюдэйны* характар. Яно — той элемент, які надае цэльнасць, інтэгральнасць юдаізму:



Калі гэты элемент далучым да юдэйскага ўніверсуму (пачаткова дэфектыўнага), то атрымаем *зынтэграваны*, дапоўнены, рэфармаваны юдаізм, адноўлены ў сваёй першапачатковай форме:



Вось чаму — падкрэслівалі інтэгрысты — Настаўнік казаў: «Ваша справядлівасць хай будзе большай, чым справядлівасць фарысеяў».

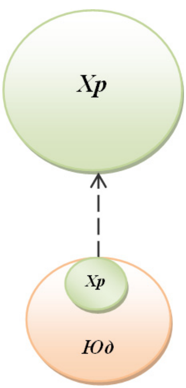
Няцяжка ідэнтыфікаваць і тыя асяродкі, якія схіляліся да такой трактоўкі хрысціянства. Гэта былі: 1) эбіяніты (юдэйская групоўка «вернікаў-беднякоў», якія прымалі маральнае вучэнне Ісуса, але не прызнавалі Ягонай боскасці); 2) асяроддзе, у якім паўстала «Евангелле паводле габрэяў» (некананічнае евангелле, якое акцэнтуе вернасць юдэйскім законам); 3) ася-

роддзе Якава Справядлівага і, хутчэй за ўсё, 4) асяроддзе, у якім паўстала (кананічнае) Евангелле паводле Мацвея.

Вось найбольш характэрныя рысы інтэгрысцкай мадэлі хрысціянства:

1) велікадушнае ўключэнне ў юдэйскую супольнасць «люду зямлі» - *am-ha-arez* (гэта, хутчэй за ўсё, першаадпаведнік грэцкага *ptōchoi tō pneumati* — «убогія духам» — гл. Мц 5: 3);
2) акцэнт на ўнутраны стан у маральным жыцці (у процівагу фарысейскага акцэнту на вонкавасць);
3) акцэнт на запаведзі любові як на інтэрпрэтатыўны ключ да ўсяе Торы. *Аднак запаведзь любові не касуе Торы!*

Пераадоленне інтэгрысцкай мадэлі. Пераадоленне апісанай вышэй мадэлі адбылося ў першую чаргу дзякуючы св. Паўлу і ягонаму асяроддзю. Згодна з паўліністычнай дактрынай, *хрысціянства — гэта трансфармаваны юдаізм*. Маісееў закон быў нічым большым і нічым меншым, як *педагогам* — павінен быў весці абраны народ, а праз яго і ўсё чалавецтва, да прыняцця Хрыстовага Дабравесця. З надыходам Хрыста юдаізм павіненператварыцца ў хрысціянства, а тое, што ў ім не падлягае ператварэнню — павінна адпасці. Гэту мадэль можна схематычна прадставіць гэтак:



Сярод дакументаў, якія адлюстроўваюць такі падыход, трэба ўказаць перадусім пасланні св. Паўла, але таксама Евангелле паводле святога Лукі, Дзеі Апосталаў, аўтарства якіх прыпісваецца вучню св. Паўла, св. Луку. Сярод даследнікаў няма кансэнсусу наконт таго, ці сапраўды Лука быў аўтарам згаданых кніг, але фактычна няма рознагалоссяў наконт таго, што аўтарам гэтых кніг быў хтось з асяроддзя святога Паўла.

2.1.2. Сепарацыйная мадэль

Напрыканцы I ст. хрысціянства явіцца як *дэюдэізаваны* рэлігійны рух, і то ў трох сэнсах:

- *тэрытарыяльным*: Ерусалім знішчаны, а на тэрыторыі (былой) Юдэі таксама няшмат засталося хрысціянскіх супольнасцяў. Хрысціянства квітнее ў такіх эліна-рымскіх асяродках, як Антыёхія, Александрыя, Карынт, Салонікі, Рым...
- *ідэйным*: Евангелле паводле Мацвея, што праўда, надалей карыстаецца вялікім рэспектам, роўна ж як і асоба св. Якава Малодшага (прыхільніка юдэахрысціянскай опцыі), але выказванні наконт актуальнасці Маісеевага закона ўжо не ўспрымаюцца літаральна, яны асэнсоўваюцца праз прызму Паўлавага вучэння, што Закон выконваў — да пары да часу — функцыю педагога і што пасля прыходу Хрыста чалавек атрымлівае апраўданне *ek pisteōs* (з веры);
- *этнічным*: падчас як лідары першага пакалення хрысціянаў былі ў сваёй пераважнай большыні семітамі (юдэямі-галілейцамі або юдэямі дыяспары), то лідары наступных пакаленняў былі ў пераважнай большасці не-семітамі паводле паходжання.

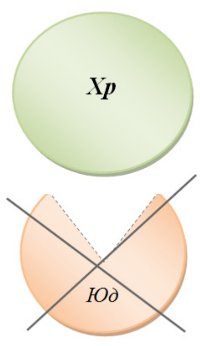
У першай палове II ст. ужо не стаяла пытанне пра тое, трэба ці не трэба прытрымлівацца юдэйскіх законаў. Кансэнсус наконт не-

абавязковасці гэтых законаў дасягнуты. Паўстала іншае пытанне: ці юдэйская спадчына мае для хрысціян увогуле якуюкольвечы вартасць? Што рабіць з юдэйскім Святым Пісаннем — Танакай? Ці хрысціяне павінны лічыць яго святой кнігай, а можа, трэба і гэта адкінуць?

Маркіён Сінапійскі (прыблізна: 85 — 160 гг.) — адзін з найбольш уплывовых хрысціянскіх інтэлектуалаў — цвердзіў, што так, трэба адкінуць габрэйскія пісанні як непатрэбныя, а нават шкодныя для хрысціян. Вось асноўныя пункты поглядаў Маркіёна:

- *дакетызм* — перакананне, што Ісус з'явіўся на зямлі, маючы нецялесную прыроду (цела Ісуса было, маўляў, фікцыйным);
- *несумяшчальнасць* габрэйскага Пісання і Хрыстовага Евангелля: паміж імі існуе глыбінная супярэчнасць, якая можа быць пераадолена толькі шляхам адмовы ад аднаго з іх, а менавіта — адмовы ад габрэйскага Пісання;
- *адрознасць* (і процілегласць) Ягвэ (Бога, аб якім вядзецца ў габрэйскіх пісаннях) і Нябеснага Айца (пра якога распавядаў Ісус Хрыстос).

Такім чынам, хрысціянства — гэта аб'яўленне праўдзівага Бога, якога юдэі ў дахрысціянскую эпоху не ведалі. Юдэйскія пісанні, дактрына і этыка павінны быць адкінуты. Схематычна гэту мадэль можам прадставіць вось так:



2.1.3. Ідэйны фон сепарацыйнай мадэлі: ГНОСІС

Пачатак гісторыі чалавецтва азмрочаны быў бунтам супраць Бога, бунтам, які атрымаў назву «першароднага граху». У Кнізе Быцця чытаем, што гэты бунт разыграўся вакол «дрэва пазнання дабра і зла», а галоўным падпальшчыкам быў змей-сатана. Ведаем, што спакуса змея: *сарвіце плод з дрэва пазнання і станьце, як багі!* займела поспех. Наступствы гэтага «пазнання» яскрава бачны ўжо ў другім пакаленні, у выпадку дзяцей Адама і Евы: Каін, першародны сын першых бацькоў, паддаецца зайздрасці, якая перарастае ў нянавісць і вядзе да забойства, пасля чаго ён занурваецца ў роспач і вусцішную самоту.

На пачатку новай эры — г.зн. пасля нараджэння Хрыста, Новага Адама — зноў з'яўляецца «дрэва пазнання дабра і зла». З'яўляецца гэтае дрэва ў садзе Хрыстовага вучэння. З'яўляецца яно як прынада для маладой Царквы, супольнасці дзяцей «Новага Адама». З'яўляецца яно ў выглядзе прывабнай філасофска-багаслоўскай сістэмы, якая атрымала назву «гносіс», што па-грэцку азначае менавіта «пазнанне». Перад маладой, амаль немаўлячай супольнасцю хрысціян зноў загучала тое ж самае сычэнне старадаўняга змея: *сарвіце плод з дрэва пазнання і станьце, як багі!* Цаной, якую трэба было б заплаціць за гэтае «пазнанне», павінен быў быць чарговы бунт. У чым заключалася прапанова новага бунту?

Першы накірунак бунту: бунт супраць Бога Ягвэ. Прыпісанне Яму аўтарства сусветнага зла. Гностыкі цвердзілі, што матэрыя ёсць злом, такім чынам, добры Бог не мог стаць стваральнікам матэрыяльнага свету. Стваральнікам матэрыі быў — паводле вучэння гностыкаў — Дэміюрг (Першабудаўнік), якога яны атаесамлялі з Ягвэ, Богам Старога Запавету. Некаторыя выводзілі з гэтага далейшыя высновы, цвердзячы, што і 10 прыказанняў, паколькі нададзены Богам Ягвэ, з'яўляюцца нечым злым.

Другі накірунак бунту: бунт супраць уцелаўлення Хрыста. Гностыкі заяўлялі пра вернасць навуцы Хрыста, аднак прэзенталі

яе ў жахліва перакручаным выглядзе. Збаўленне, прынесенае Хрыстом, гэта — паводле іх вучэння — вызваленне ад матэрыі (бо матэрыя — зло). Другая Божая Асоба, паводле іх, не ўцелавілася (бо матэрыяльнае цела — зло), а толькі як быццам «прытваралася», што мае цела, выглядала як цялесная істота, але была бесцялеснай.

Трэці накірунак бунту, які вынікае з першых двух: Ісус Хрыстос — гэта вораг Бога Ягвэ. Бог Ягвэ — гэта стваральнік матэрыі, Хрыстос — вызваліцель з матэрыі. І так, унутры гэтай стройнай і вонкава зграбнай філасофскай сістэмы, якая насіла ганарлівую назву «гносіс» (пазнанне), хавалася тая самая ядавітая хлусня, што і ў тых пладах з «дрэва пазнання дабра і зла». І тут было менш важна, каго чалавек адкіне: ці адкіне Бога Ягвэ ў імя Хрыста, ці наадварот: адкіне Хрыста ў імя Бога Ягвэ, важна было тое, што ў пагоні за нейкім «таемным» і «вышэйшым» пазнаннем чалавек збунтуецца супраць асноўнай евангельскай ісціны, а менавіта, што *Бог так палюбіў свет, што даў свайго Сына адзінароднага, каб свет быў збаўлены праз Яго*.

Дазволю сабе тут прывесці выказванне з кнігі Томаса Мэртана, выбітнага духоўнага настаўніка нашых часоў:

> «Злы дух стварыў сваю філасофскую сістэму і сваё багаслоўе, пры дапамозе якіх ён замацоўвае пераканание, што ўсё створанае — зло. Бог, маўляў, стварыў зло і хоча, каб людзі пакутавалі пад ярмом гэтага зла. Паводле злога, Бог радуецца, калі чалавек пакутуе, дый увесь Сусвет стогне і мучаецца праз допуст і задуму Бога».

У гэтых словах Мэртан засігналізаваў адну важную і трывожную рэч, а менавіта тое, што гнастыцызм — гэтае новае «дрэва пазнання дабра і зла» — не пераадолены цалкам і да нашых дзён. Людзі і сёння блытаюць творцу зла (сатану) з вызваліцелем ад зла (Богам). У сучасных філасофскіх цячэннях (узяць хаця б Ніцшэ або Карла Юнга) прасоўваецца думка, што Бог — гэта або варожы жыццю дух, або падвойная — «чорна-белая», «добра-

злая» істота. У масавай культуры множацца рознага роду «тэорыі змовы», скіраваныя ці то на проціпастаўленне Царквы Ісусу Хрысту, ці на проціпастаўленне Ісуса Хрыста Богу Ягвэ, ці на проціпастаўленне самога Бога жыццёвым патрэбам чалавека.

Ёсць, аднак, падставы для аптымізму. Цягам 2000 год спакуса гнастыцызму так і не змагла запаланіць Хрыстовай Царквы. Так, гэта праўда, што час ад часу нейкія кроплі праточваліся ў мысленне некаторых хрысціян. Аднак гнастыцызм ніколі не займеў шырокага прызнання сярод вызнаўцаў Хрыста. Важна адзначыць тут тое, што Царква вытрымала прынамсі дзве вельмі моцныя і масаваныя спакусы гнастыцызму. Першая мела месца ў I-II-III стст. Царква тады была зусім маладою, без інстытуцыйных структур, без агульнапрызнанага канону Святога Пісання і без сваёй уласнай філасофска-багаслоўскай сістэмы. Спакуса была тым больш магутнаю, што менавіта гнастыцызм здаваўся быць найбольш сумяшчальным з моднай у тыя часы філасофіяй Платона. Аднак тая спакуса была ўсё ж пераадолена.

Другая спакуса займела месца на досвітку другога тысячагоддзя хрысціянскай эры: XI-XIII стст. Тады набіраў моц рух альбігойцаў, які быў разнавіднасцю гнастыцызму. Спакуса была тым большаю, што жыццё пастыраў Царквы было ў тыя часы пазначана прывязанасцю да багацця і ўлады, такім чынам, новая версія гнастыцызму займела добры грунт для таго, каб пад шыльдай «вяртання да Евангелля» запаланіць Царкву. Сон Папы Рымскага Ганорыя III, у якім ён пабачыў, як хістаецца і восьвось разваліцца храм (які сімвалізаваў усю Царкву), быў небеспадстаўны. Аднак жа і тым разам гнастыцызм быў пераадолены, у значнай ступені дзякуючы ажыццяўленню прынцыпаў радыкальнай убогасці новапаўсталымі ордэнамі францысканцаў і дамініканцаў.

На пачатку III тысячагоддзя маем дачыненні з чымсьці зусім неверагодным: хрысціянства, якое ад самага свайго пачатку бараніла вартасць матэрыі і годнасць чалавечага цела сёння — услед за ніцшэанскай прапагандай — абвінавачваецца акурат у *непавазе* да матэрыі і чалавечага цела!

2.2. Палеміка з дакетамі: св. Ян Багаслоў, св. Ігнат

Ігнат Антыяхійскі — гэта адзін з найбольш ранніх хрысціянскіх дзеячаў, які пакінуў пасля сябе пісьмовыя творы, а менавіта сем пасланняў да розных цэркваў і да епіскапа Смірны, Палікарпа. Ён пакінуў таксама прыклад спакою духу і раўнавагі перад абліччам пакутніцкай смерці. Ігнат мае цікавае прозвішча — Theophoros, што значыць: баганосец, той-хто-нясе-Бога. Гэтае самаакрэсленне ён змяшчае на пачатку кожнага са сваіх пасланняў, падобна як св. Павел амаль паўсюль прэзентуецца як *apostolos Iēsou Christou* — пасланнік Ісуса Хрыста.

Адно з пасланняў, напісаных св. Ігнатам па дарозе ў Рым, было адрасавана хрысціянскай супольнасці ў Эфесе. У цэлым сардэчнае і прыязнае пасланне месцамі набывае суровы і нават гнеўны характар.

> «Не слухайце нікога, хто вам кажа штосьці іншае, чым праўда аб Ісусе Хрысце. Бунтоўныя людзі любяць насіцца з Імем Божым, паводзячы сябе інакш, не так, як тое падабаецца Богу. І іх вы павінны пазбягаць, як дзікіх звяроў. Бо гэта шалёныя сабакі, якія ўпотай кусаюць. Мы павінны іх асцерагацца, бо раны ад іхніх зубоў гояцца доўга і цяжка».

Што ж падштурхнула святалюбнага епіскапа прыняць такі суровы тон? Што гэта за «шалёныя сабакі», асцерагацца якіх ён раіць эфесцам? З кантэксту можна здагадацца, што гаворка йдзе менавіта пра *дакетаў*, адну з раннехрысціянскіх груповак, якія лічылі, што Ісус Хрыстос меў фікцыйнае цела, што быў бесцялесны. Гэта, маўляў, толькі людзям здавалася, што Ён меў цела.

Хрысціянскія аўтарытэты таго часу такія, як Ігнат Антыяхійскі, не вагаюцца скіроўваць у іх адрас даволі моцныя эпітэты, тыпу «шалёныя сабакі». Дарэчы, гэты эпітэт яшчэ даволі лагодны ў параўнанні з тым, які ўжыў на іх адрас Ян Багаслоў, аўтар трох кананічных пасланняў. Ян называе іх «антыхрыстамі». Такая

жорсткая пазіцыя сігналізуе дзве рэчы: па-першае, дакеты найвідавочней былі ўплывовай групай, былі заўважным асяродкам, які прыцягваў да сябе многіх хрысціян; а па-другое, бачым, наколькі важным для хрысціянскіх настаўнікаў была абарона пераканання, што Хрыстос прабываў у праўдзівым чалавечым целе. Быў чалавекам.

У кантэксце палемікі з дакетамі св. Ігнат змяшчае прыгожы рытмізаваны тэкст, які з’яўляецца праўдападобна адным з найбольш ранніх «сімвалаў веры»:

> «Адзін ёсць Лекар,
> цялесны і адначасова духоўны,
> народжаны і ненароджаны,
> Бог, які стаўся ў целе,
> у смерці жыццё праўдзівае,
> народжаны з Марыі і народжаны з Бога,
> спачатку паддадзены цярпенню,
> а цяпер ужо яму не паддадзены,
> Ісус Хрыстос, Госпад наш».

2.3. У абароне адкрытасці — св. Юсцін

У сеціўнай габрэйскай энцыклапедыі *jewishencyclopedia* чытаем пра Юсціна наступнае:

> «Хоць і ў *Апалогіях*, напісаных, хутчэй за ўсё, дзеля абароны язычніцтва, ён няспынна атакуе юдаізм і прыводзіць аргументы са Старога Запавету на карысць хрысціянства, перадусім *Дыялог з юдэем Трыфонам* ёсць месцам, дзе ён адмыслова займаецца гэтай тэмай».

Гляньма: для нас гэта можа быць нечаканасцю, але з перспектывы аўтараў згаданай энцыклапедыі Юсцін явіцца як... абаронца язычніцтва! Варта тут прыкмеціць, што таксама і ўнутры

хрысціянства з’яўляліся (і з’яўляюцца) падобныя галасы. Напрыклад, харвацкі лютаранін-рэфарматар Мацiя Влацiч пазначае, што Юсцінава багаслоўе «заплямлена язычніцтвам».

Хто такі святы Юсцін?

Нарадзіўся Юсцін каля 100 г. у Палесціне, дакладней, на самаранскім абшары (таму ён сам сябе часам называў «Самаранінам»). Самарыя, як і Галілея, была юдэа-гойскім памежжам. Яго бацькі (прынамсі, бацька) былі грэкамі або рымлянамі. Юсцін атрымаў добрую адукацыю, выхоўваўся ён, вядома ж, у духу элінскай культуры і да канца жыцця захаваў жывую лучнасць з гэтай культурай. Ва ўзросце дзесь 30 гадоў звярнуўся да хрысціянства і, пасля грунтоўнага яго вывучэння, прыйшоў да высновы, што гэтая дактрына ўяўляе сабой вяршыню ўсіх іншых філасофій і вучэнняў. Юсцін пакінуў пасля сябе даволі вялікую філасофска-багаслоўскую спадчыну, стаўшы, можна сказаць, першапраходцам у справе філасофскага аналізу асноў хрысціянскай дактрыны. Нездарма за ім замацавалася прозвішча «Філасаф» (у старацаркоўнаславянскай традыцыі прынялося ў аднясенні да яго трохмяноўе: *Мученик Юстин Философ*). Памёр Юсцін пакутніцкай смерцю (быў абезгалоўлены мячом) каля 165 г. у Рыме.

Юсцін вядомы выкарыстаннем словазлучэння, запазычанага ад стоікаў, «насенне розуму» (*logos spermatikos*) у аднясенні да розных да- і пазахрысціянскіх філасофскіх вучэнняў. Вядомы таксама тым, што любіць знаходзіць аналогіі паміж хрысціянствам і язычніцкімі вераваннямі, а грэцкіх філосафаў, прынамсі некаторых (Сакрата, Геракліта), адкрыта мянуе «хрысціянамі». А на фоне ўсяго гэтага ён вядзе палеміку з юдэямі і закідае ім розныя памылкі і пагрэшнасці. Дык што дзіўнага, што з перспектывы юдэяў Юсцін паўстаў як «абаронца язычніцтва»? Давайце ж усё ж крыху прыгледзімся, якія былі насамрэч погляды Юсціна на юдаізм і чым было для яго язычніцтва?

На самым пачатку свайго *Дыялогу з габрэем Трыфонам* Юсцін прыгадвае свае ранейшыя інтэлектуальныя прыгоды. Ён кажа

пра тое, што намагаўся знайсці ісціну «сярод стоікаў, перыпатэтыкаў, піфагарэйцаў», аднак усё гэта аказалася малавартасным. У пэўны момант яму здавалася, што знаходзіць гэтую ісціну ў Платона, бо ж ён так прыгожа і велічна разважае пра Бога, аднак і гэта не дало Юсціну поўнай сатысфакцыі. Урэшце, ён сустракае на ўзбярэжжы мора аднаго чалавека. Гм, ад сябе карціць дадаць, што само месца сустрэчы — марскі бераг — магло па-свойму ўздзейнічаць на тонкі духоўны слых маладога філосафа. Неабсяжная водная стыхія, марскія хвалі, вільготны водар — усё гэта, пэўне, напаўняла душу адчуваннем неабсяжнасці Боскай істоты і мусіла спараджаць унутранае хваляванне, прадчуванне далёкасці і блізкасці Бога адначасова.

Вось на тым беразе і адбылася размова паміж маладым Юсцінам і адным старым хрысціянінам, які сказаў маладому субяседніку, што ніводзін розум чалавечы не можа раскрыць таямніцы Бога, а толькі сам Ён, Бог, праз сваё самааб'яўленне і праз прароцтвы дае магчымасць у нейкай ступені сябе пазнаць.

Але дзе шукаць гэтае Божае аб'яўленне? Сам Юсцін піша наступнае:

> «Я вырашыў шукаць не людзей, і не вучэнні іхнія, але Бога і Ягонае вучэнне. Бо калі ты прабываеш з кімсьці, хто называе сябе хрысціянінам, але (...) зласловіць Богу Аўраама, Богу Ісаака і Богу Якава, хто не прызнае з памерлых устання, (...) то не думай, што ён з'яўляецца сапраўдным *хрысціянінам*».

Што мы даведваемся з гэтых пасажаў? Даведваемся, што Юсцін, па-першае, расчараваўся ў язычніцкіх вучэннях, не знайшоў у іх ісціны ў такой ступені, у якой ён хацеў знайсці. Па-другое, ён вырашыў звярнуцца да Бога самога. Заўважма, як ён тут мянуе Бога: «*Бог Аўраама, Бог Ісаака і Бог Якава*» — вось сапраўдны Бог для Юсціна! Гаворка йдзе пра Бога, які аб'явіўся продкам габрэяў. Што больш, Юсцін адмаўляецца прызнаць хрысціянамі тых, хто не прызнае гэтага Бога. Гаворка тут ідзе, бясспрэчна, пра Маркіёна Сінапійскага, які, як было ўжо сказана, адкінуў

габрэйскую Біблію і схільны быў проціластаўляць «Бога юдэяў» і «Бога Ісуса Хрыста».

Юсцін захаваў пры гэтым павагу і да язычніцкай інтэлектуальнай спадчыны, але — што цікава — пачаў пры гэтым сцвярджаць, што ўсё вартаснае ў грэцкіх філосафаў — гэта нішто іншае, як запазычанні з юдэйскай дактрыны! Юсцін намагаецца прыўзнесці юдэйскую рэлігійную традыцыю, проціластавіць яе грэцкай як першаснае другаснаму, арыгінальнае эпіганальнаму, боскае чалавечаму. Цяжка ўявіць больш філа-юдэйскага і адначасова філ-элінскага хрысціяніна.

Юсцін, гэткім чынам, быў прасякнуты глыбокай павагай да габрэйскай рэлігійнай традыцыі і не ўяўляў хрысціянства ў адарванні ад юдаізму. Ён рэзка проціластавіўся маркіяніісцкаму вучэнню, якое пастулавала радыкальнае расстанне з юдаізмам. Ён вельмі любіў і добра ведаў габрэйскае Святое Пісанне. Аднак, вядома ж, напружанне з юдаізмам было, і яно добра бачнае як у *Апалогіях*, так і ў *Дыялогу з габрэем Трыфонам*. Напружанне, якое было спароджана стаўленнем да Асобы Ісуса Хрыста і Ягонай дзейнасці. Што ж, кожнаму вядома, што найцяжэй спрачацца з блізкімі людзьмі. У такіх выпадках мы асабліва падатлівыя на эмоцыі. Нешта падобнае можам назіраць у выпадку святога Юсціна, а таксама мноства іншых хрысціян, якія апынаціся ў падобнай ролі: размова з юдэямі, пазначанае падвойным пачуццём — павагі і нязгоды — месцамі бывае сапраўды вострай і эмацыйна насычанай. Але хто ведае, можа гэтыя балючыя моманты ў стасунках паміж юдэямі і хрысціянамі маюць якісь свой асаблівы сэнс у перспектыве гісторыі збаўлення?

Гэтыя моманты напружання і крытыцызму не скасоўваюць таго факту, што Юсцін з’яўляецца вялікім асновапакладнікам прынцыповай *адкрытасці* хрысціянства ў абодвух напрамках: у юдаістычным і эліністычным. Ён заклаў падмуркі пад вялікі сінтэз юдэахрысціяства і этнахрысціянства, якое станецца асновай для *Katholikē Ekklesia* — паўсюднай, культурна і інтэлектуальна адкрытай Царквы.

2.4. Ідэйнае пераадоленне сепарацыйнай тэндэнцыі — св. Ірыней

28 чэрвеня, у канадзень урачыстасці Пятра і Паўла, Рыма-каталіцкая і Англіканская цэрквы ўзгадваюць у літургіі святога Ірынея, Айца Царквы. Гэты Айцец, імя якога па-грэцку значыць «чалавек супакою», быў чалавекам неспакойным, ён раз-пораз ці пры дапамозе пяра, ці пры дапамозе вуснага слова выступаў з крытыкай і палемікай. Аб'ектам крытыкі найчасцей былі гностыкі — каляхрысціянскі эзатэрычны рух філасофска-рэлігійнага характару, пра які была гаворка ў адным з папярэдніх параграфаў, у ідэйнай повязі з якім і нарадзілася сепарацыйная — маркіёнаўская — мадэль хрысціянства.

Гэта дзякуючы Ірынею словы ерась, ерэтык (з грэцк. *hairēsis*, *hairētikos*) замацаваліся ў розных мовах і будуць цягам стагоддзяў ужывацца і злоўжывацца ў розных сітуацыях. Гэта ад часоў Ірынея будзе прынята проціпастаўляць тых, хто верыць *kata holon* (паводле цэльнага веравучэння, адсюль: каталікі) і тых, хто верыць *kata hairēsin* (г.зн. выбарачна, селектыўна, адсюль: ерэтыкі). Ад часоў Ірынея ключавую ролю ў вырашэнні рознага роду дактрынальных спрэчак займее інстытуцыйны аўтарытэт: епіскап, сабор, настаўніцтва Царквы.

Не ведаем дакладнай даты нараджэння гэтага мысляра. Ведаем, аднак, што ён паходзіў са Смірны — малаазіяцкага горада, дзе епіскапскую паслугу выконваў славуты Палікарп. У якасці прэсвітэра Ірыней служыў у Ліёне, галійскім горадзе (сучасная Францыя), дзе хрысціянства даволі хутка разрасталася, але разам з тым было аб'ектам частых ганенняў. Летам 177 г. на хвалі ксенафобскага ўздыму мясцовых жыхароў супраць эмігрантаў з Азіі многія хрысціяне былі арыштаваныя і асуджаныя на смерць. Сярод іх вядомыя нам святыя Перпетуа і Фэліцыта, а таксама мясцовы епіскап Поцін. Ірыней быў у гэтым часе ў Рыме, сустракаўся з рымскім епіскапам дзеля абмеркавання пэўнае праблемы. Калі св. Ірыней вярнуўся ў Ліён, то быў

абраны новым епіскапам гэтага горада. Найпраўдападобней ён сам таксама загінуў пакутніцкай смерцю дзесь на пачатку трэцяга стагоддзя.

Галоўная праца Ірынея найбольш вядомая пад лацінскай назвай *Adversus haereses* («Супраць ерасяў», мо лепш перакладаць: «Супраць выбарачнага верання»). Пісаў Ірыней, вядома ж, па-грэцку, бо ў другім стагоддзі гэта была нібыта «афіцыйная мова» хрысціянства — як на Захадзе, так і на Усходзе. Лацінамоўнае хрысціянскае пісьменства будзе запачаткавана Тэртуліянам напрыканцы II стагоддзя. Вось жа, па-грэцку згаданы твор Ірынея гучыць наступным чынам: *Elegchos kai anatropē tēs pseudonimou gnōseōs*. Што значыць: *Выкрыццё і абвяржэнне так званай веды*. У гэтай арыгінальнай назве ёсць цікавы нюанс: Ірыней заяўляе, што гаворка будзе весціся пра «гносіс», г.зн. веду, аднак прыкмячае, што гэта «pseudonimē gnōsis», то бок, нешта, што маскіруецца пад *веду*, але такой не з’яўляецца.

Палеміка з гностыкамі праходзіла па трох лініях. Першая — гэта канцэпцыя Бога. Як ужо ведаем, гностыкі рэпрэзентавалі Бога як унутрана раздзеленую Істоту: Бог падзяляецца на Бога «вышэйшага» і «ніжэйшага» (гэтым ніжэйшым ёсць Дэміюрг — Светабудаўнік); Ён падзяляецца таксама на бясконцую колькасць «эонаў» (што можна разумець як «эпохі», эоны — гэта нібыта гістарычныя багі). У Богу дабро і зло пераплятаюцца і ўтвараюць два полюсы, так што адно не можа быць без другога. У звязку з гэтым няма нічога дзіўнага, што ва ўлонні гнастыцызму з’явілася своеасаблівая «тэорыя змовы» ў дачыненні да Ісуса і Іуды Іскарыёта: здрада Іудам Ісуса Хрыста была быццам бы патаемнай змовай і рэалізацыяй здавён прадугледжанага плану. Такім чынам, Іуда — гэта, маўляў, ніякі не здраднік, а якраз самы вялікі хаўруснік Ісуса.

Ірыней адстойвае ўнутраную еднасць Бога і Яго выключную дабрыню. У межах гэтай абароны з’явілася ў яго метафарычнае акрэсленне Сына і Духа Святога як «дзвюх рук», што ў сваю чаргу спарадзіла пазней канфузію пры распрацоўванні канцэпцыі Трох Асоб.

Другая лінія палемікі — канцэпцыя збаўлення. Паводле гностыкаў, мы атрымліваем збаўленне праз «гносіс» — пазнанне таемнай веды. Няцяжка, думаю, адгадаць псіхалагічны механізм гэтага ўпадабання да таемнай веды: паколькі ў сваёй багаслоўскай частцы гнастыцызм месціў у сабе «тэорыю змовы» (напр., паміж Хрыстом і Юдам або паміж «добрай» і «злой» часткай Бога), то ясна, што задача тут заключалася ў спасціжэнні гэтае змовы і выкарыстанні яе ў сваіх мэтах.

Ірыней падкрэслівае, што адзіным нашым Збаўцам ёсць Ісус Хрыстос, і што збаўленне даступнае кожнаму чалавеку. Збаўленчы план Бога, хоць і пераўзыходзіць разуменне чалавека, але ўсё ж мае адкрыты характар: *кожны чалавек* праз акт даверу і прыняцце духоўнай моцы Бога мае магчымасць збавіцца.

І, урэшце, трэцяя лінія палемікі — стаўленне да цела. Для гностыкаў — цела, матэрыя былі злом. Такім чынам, на шляху да вызвалення і адухаўлення трэба змагацца з целам і цялеснымі памкненнямі. Збаўленне палягае ў вызваленні ад цела. Гностыкі любілі выкарыстоўваць гульню слоў: *sōma* — *sēma* (па грэцку *sōma* — цела, а сугучнае яму *sēma* — магіла): цела — гэта магіла для душы. Такім чынам, калі й можна гаварыць пра нейкае з памерлых устанне, гэта значыць выйсце з магілы, то гэта нішто іншае, як выйсце з цела, поўнае і канчатковае адасабленне ад яго.

Ірыней шмат месца прысвяціў паказанню вартасці чалавечага цела і настойваў на тым, што яно ніякае не «магіла», а інтэгральная частка чалавечага быцця і што Бог кліча чалавека ў сваё Валадарства як духоўна-цялесную істоту.

> «Бог у сваім стварэнні будзе праслаўлены — піша Ірыней — як толькі яно будзе падобнае і ўфармаванае паводле ўзору Ягонага Сына. Бо цераз рукі Айца, гэта значыць, Сына і Духа Святога становіцца падобным да Бога ўвесь чалавек, а не толькі ягоная частка».

Прыпадабненне чалавека да Бога — важны матыў у навучанні св. Ірынея. Гностыкі казалі, што чалавек падобны да Бога толькі ў сваім духоўным вымярэнні. Бо цела — гэта вораг богападобнасці, цела распадабняе чалавека і Бога! Збаўленне палягае ў поўным і канчатковым вызваленні ад цела. Гэта значыць, збаўленне адной «часткі» чалавека адбываецца праз знішчэнне іншай. Ірыней востра працівіцца такой пазіцыі — чалавек мае быць збаўлены *ўвесь,* у сваёй цялеснай і духоўнай прыродзе.

> «Душа і дух — піша далей — могуць быць названы хіба што толькі часткамі чалавека, але ніколі яны ў адасобленасці не ўтвараюць цэлага чалавека, паколькі кожны чалавек — гэта змяшэнне і злучэнне душы, якая прымае Духа Айца і далучанага да яе цела, уфармаванага паводле ўзору Бога».

Тут варта звярнуць увагу на семантычнае адценне грэцкага слова, ужыванага на абазначэнне «збаўлення» — *sōthēria*, што перадусім азначае: ацаленне, наданне цэльнасці таму, што разбіта, раздзерта, разарвана. Вось і ў вышэй прачытаных радках з навукі Ірынея яскрава заўважаецца гэтае імкненне падкрэсліць *ацаляльнае* вымярэнне Хрыстовага збаўлення: Яго збаўленне абсалютна не мае нічога супольнага з «разрываннем» чалавека, адасабленнем ягоных частак: цела — асобна, душа — асобна, а якраз наадварот, палягае ў злучэнні цела і душы ў адно *цэлае*, г.зн. а*цаленні* чалавека ў яго цялесным і духоўным вымярэнні. Адасабленне душы ад цела, якое мае месца ў хвіліне смерці, — гэта толькі пераходны стан. Як пазней скажа св. Фама Аквінскі, пасля адасаблення душа з тугой чакае спалучэння з целам у часе ўсеагульнага з памерлых устання.

Вернемся да Ірынея:

> «Калі Дух, злучаны з душой, яднаецца са стварэннем, дзякуючы праліццю на яго Духа чалавек становіцца духоўным — і менавіта такі чалавек створаны паводле вобразу і падабенства Бога. А калі ў душы не стане Духа, чалавек застанецца цялесны, недасканалы:

> яго вобраз, што праўда, прысутнічае ў стварэнні, але няма таго падабенства, якое надае Дух».

Гляньма: даволі цікавая інтэрпрэтацыя Кнігі Быцця. Прыгадайма, што ў першым раздзеле гэтай Кнігі сказана, што Бог стварыў чалавека паводле свайго *вобразу* і *падабенства* (пар. Быцця 1: 26). Ірыней аналітычна аддзяляе гэтыя два моманты і асобна разглядае вобраз, а асобна — падабенства. Кажа, што можа так быць, што ў чалавеку будзе наяўны вобраз (*oidos*), але не будзе ў ім падабенства (*homoiosis*). Падабенства становіцца магчымым дзякуючы прысутнасці Духа ў душы чалавека. З кантэксту можна здагадацца, што гаворка тут ідзе пра Божы Дух — гэта Ён надае чалавечай душы па-сапраўднаму «боскі» выгляд, гэта дзякуючы Духу становіцца магчымым тое, што пазнейшыя ўсходнія Айцы назавуць: *theiosis* — абагаўленне чалавека.

> Менавіта таму святы Павел называе стварэнне святыняй: «Ці ж не ведаеце, што з’яўляецеся святыняй Бога, і што Дух Божы ў вас жыве? Калі б хтось зняважыў гэту святыню Бога, таго Бог знішчыць, бо святыня — святая, а ёю з’яўляецеся вы. (1 Кар 6: 16 д)» — безумоўна, святыняй, у якой жыве Дух, ён называе цела.

Што ж, для Ірынея гэта быў ці не самы яскравы доказ вартасці чалавечага цела — цела ёсць святыняй Бога! Цела знаходзіцца пад пратэктаратам Бога самога (хто зняважыць святыню, таго Бог знішчыць!). Бог, палюбіўшы чалавека, палюбіў таксама ягонае цела, збаўляючы чалавека, збаўляе таксама ягонае цела, прыўзносячы чалавека, запрашаючы да ўдзелу ў сваёй боскай прыродзе, прыўзносіць і ўключае ў сваё жыццё таксама чалавечае цела!

* * *

Вось так — цераз палеміку і спрэчкі, але таксама праз добразычлівае ўзаемаслуханне, праз напружаныя інтэлектуальныя намаганні, праз псіхалагічныя выпрабаванні і духоўныя дыле-

мы, пры сталым суправаджэнні таемнага Духа Святога, сталася штосьць небывалае і цудоўнае — Вялікае Адкрыццё Дзвярэй.

Спробы наглуха зачыніць якія-кольвечы дзверы — ці то дзверы юдаізму, ці дзверы элінскай культуры, ці якой-кольвечы іншай культуры, мовы або цывілізацыі — былі пераадолены. Тое, што павінна было быць адкрыта, адкрылася. Мур, які раздзяляў чалавецтва, яшчэ больш пасыпаўся, і з грукатам трэснулі яго ўмацавальныя пруты. Цягам наступных 19-ці стагоддзяў некаторыя хрысціяне будуць спрабаваць зачыніць тыя ці іншыя дзверы, але ўжо толькі ў індывідуальным парадку і без доўгатэрміновага поспеху. Аднойчы адкрытае застанецца адкрытым аж да скончэння вякоў.

3. Вынаходніцтва тэалогіі

Theologia — гэта яскрава элінскі панятак. А для многіх юдэа-хрысціян першага стагоддзя «элінскі» значыла «язычніцкі», што часцяком значыла тое ж самае, што і «грэшнік» (нават у кананічных евангеллях слова «язычнік» (*ethnikos*) часам ужываецца менавіта ў такім значэнні).

3.1. Вокны, праз якія *theologia* ўвайшла ў хрысціянскі дом

Хто такі тэолаг? Для нас — еўрапейцаў XXI ст. — слова «тэолаг» асацыюецца з хрысціянскім вернікам, які з дапамогай інтэлектуальных аперацый спрабуе растлумачыць або абгрунтаваць палажэнні хрысціянскае веры. То бок, тэолаг — гэта хрысціянскі навуковец-гуманітар.

Зусім іншыя асацыяцыі са словам «тэолаг» узнікалі ў хрысціян першага-другога стагоддзя. *Theologos* — гэта язычніцкі паэт, які распавядае міфы пра багоў або філосаф, які выбудоўвае абстрактныя разважанні пра Бога (або багоў). Гамер, Эсіёд, Платон, Арыстоцель — вось тыповыя прыклады *тэолагаў*.

Ці Ісус Хрыстос быў — на думку ранніх хрысціянаў — theologos? Ці св. Павел быў theologos? Апосталы? Думаю, многія хрысціяне першага-другога стагоддзя абурыліся б на сам факт пастаноўкі такога пытання.

Падазронасць у дачыненні да інтэлектуальнага ўважвання Божых спраў яскрава прачытваецца ў Першым пасланні да Цімафея (гл. 1: 4). У пастырскіх (якія прыпісваюцца апосталу Паўлу) пасланнях знаходзім нямала крытычных заўваг адносна тых, хто займаецца *dzēteseis* («шукальніцтвы») або *logomachiai* («бітвы на словы») — гл. 1Цім 6: 4; 2Цім 2: 23; Ціт 3: 9). Аўтар Паслання каласянам перасцерагае вернікаў перад «філасофіяй, абапертай на чалавечым паданні, а не на Хрысце» (Кал 2: 8).

Адначасна ж у пасланнях святога Паўла знаходзім нямала рэфлексій, якія без ваганняў можна акрэсліць менавіта *філасофіяй*, якія, хутчэй за ўсё, далёка не ўсім «простым людзям» былі зразумелымі. Пра гэта з’явілася далікатная зацемка ў Пасланні св. Пятра (2 Пятра 3: 16).

Чаму першыя пакаленні хрысціян так насцярожана ставіліся да інтэлектуальных пошукаў? Матывы гэтай насцярожанасці былі вельмі падобнымі да матываў, якія стаялі за крытыкай юдаізацыі хрысціянства. Калі св. Павел крытыкаваў тэндэнцыю навязвання хрысціянам-прышэльцам юдэйскіх законаў і звычаяў, то тым самым абараняў паўсюднасць хрысціянства. Гэтаксама і тыя, хто крытыкавалі філасофскія памкненні некаторых хрысціян, выказвалі тым самым клопат пра паўсюднасць, але ў іншай плашчыні: сацыяльна-саслоўнай. Бо калі б хрысціянства набыло празмерна філасофскі характар, то тым самым яно стала б недаступным для простых, неадукаваных людзей.

Дадатковай прычынай дыстанцавання ад філасофіі было пашырэнне гнастыцызму, пра які была гаворка ў папярэднім раздзеле.Ператварэнне веры *(pistis)* у веду *(gnōsis)* азначала *элітарызацыю хрысціянства*, закрыццё яго перад простымі людзьмі. А Ісус жа казаў: «Дзякуй Табе, Ойча, што... Ты аб’явіў гэтыя справы простым людзям!»

Элінская філасофія, у прыватнасці, неаплатанізм з элементамі ранняга гнастыцызму ўсё ж паступова пранікае ў хрысціянства, прычым знаходзім яе ў фундаментальных тэкстах: Евангелле і пасланні Яна Багаслова, некаторыя пасланні святога Паўла.

Тут трэба звярнуць увагу яшчэ вось на якую рэч. Ведаем, што ў гісторыка-культурным аспекце мацярынскай рэлігіяй для хрысціянства быў юдаізм. Цягам жа двух стагоддзяў непасрэдна перад з’яўленнем хрысціянства адбывалася ўзаемапранікнне юдаізму і элінскай культуры. На момант нараджэння хрысціянства ў розных юдэйскіх дыяспарах — а асабліва александрыйскай — ужо існавалі цікавыя юдэа-элінскія гібрыды.

Добры прыклад — Філон Александрыйскі. Ён увайшоў у гісторыю як элінскі філосаф, аднак сам лічыў сябе артадаксальным юдэем. Філон імкнуўся на грэцкай мове, з дапамогай філасофскай паняткавай апаратуры, паказаць безумоўную перавагу юдаізму над усімі іншымі культурна-рэлігійнымі традыцыямі.

Прыгадайма такія кнігі Старога Запавету, як Эклезіяст (кананічная), Мудрасці, Сіраха (другакананічныя) — яны наскрозь прасякнуты ўплывамі элінскай філасофіі. Сам факт перакладу габрэйскай Бібліі на грэцкую мову (II ст. да Хр.) — сведчанне ўзаемапранікання юдаізму і элінізму.

Дык вось — калі «мацярынская» рэлігія так моцна зраслася з элінскай культурай, то што рабіць даччынай рэлігіі? Яблык ад яблыні...

Неабходнасць якогась хаўрусу з грэцкай філасофіяй была ўсвядомлена хрысціянамі даволі хутка, дзесь у II ст. Апроч названага вышэй фактару — ідэйныя повязі юдаізму з элінізмам — былі і іншыя прычыны. Па меры разрастання хрысціянства ўзнікала патрэба эфектыўнага процістаўлення альтэрнатыўным філасофска-рэлігійным вучэнням. Нават такія праціўнікі інтэлектуалізацыі хрысціянства, як Тэртуліян або св. Ірыней, вымушаны былі прызнаць, што поспех гностыкаў шмат у чым быў абавязаны неадукаванасці простых хрысціян. А калі так, то патрэбна якаясь інтэлектуальная падрыхтоўка хрысціян. А гэта ў сваю чаргу значыць, што неабходным робіцца знаёмства з асновамі вядзення дыскусіі і аргументацыі, а значыць патрэбен нейкі хаўрус з грэцкай філасофіяй.

Апроч гэтага матыву — які быў, так бы мовіць, «прагматычны» (прадыктаваны патрэбай абароны сваёй веры, а таксама імунізацыі вернікаў перад магчымымі маніпуляцыямі з боку тагачасных інтэлектуалаў-гностыкаў) — існаваў і яшчэ адзін матыў да культывавання інтэлектуальнага дыскурсу. Справа ў тым, што сама Біблія правакавала. Возьмем хаця б пытанне пра спосаб існавання Бога-Айца, Сына Божага і Духа Святога. Што гэта? Тройца? А калі так, то што гэта значыць? Існуюць тры багі? А можа, гэта не Тройца, а Едня: ёсць адзін-адзіны Бог-Айцец, а Сын і Дух — гэта модусы Бога, *спосабы* аб'яўлення таго самага Бога?

І тут ужо ніхто не мог застацца абыякавым. Трэба было прыняць выклік. Паўстанне хрысціянскай *theologia* рабілася непазбежным. Праціўнікі інтэлектуалізацыі (элінізацыі) хрысціянства вымушаны былі пракаўтнуць думку пра тое, што вось, тое, што ім здавалася язычніцкім спосабам разважання пра Бога — theologia — становіцца ўсё больш і больш папулярным сярод хрысціянаў. Таму трэцяе стагоддзе хрысціянства будзе ўжо стагоддзем сапраўднай інтэлектуалізацыі хрысціянства, а адзін з найвыбітнейшых хрысціянскіх вучыцеляў таго перыяду — Клімент Александрыйскі — не завагаецца назваць хрысціянства *філасофіяй*, а нават — страх падумаць! — *гносісам* (што праўда, абодва паняткі ў яго будуць рэдэфініяваны).

Адкрытым і вострым было пытанне, *як культываваць тэалогію*, пазбягаючы гнастычнага элітарызму? Як праводзіць інтэлектуальныя даследаванні над боганатхнёнымі тэкстамі, не зацыкліваючыся на інтэлектуалізме? Як будаваць Царкву, якая была б домам і для прастакоў (пра якіх так рупіўся Ісус) і для мудрацоў (пра якіх столькі добрых слоў сказана ў, напрыклад, Кнізе Мудрасці)?

3.2. Метатэалогія святога Юсціна

Бадай, першым, хто збудаваў трывалы мост паміж хрысціянствам і элінскай філасофіяй, быў святы Юсцін. Ён жа распраца-

ваў тое, што можна назваць «метатэалогіяй», «філасофіяй тэалогіі» або нават «тэалогіяй тэалогіі». Яму належыць і даволі пераканаўчы адказ на пытанне: *чаму варта займацца тэалогіяй*. Цягам 19-ці наступных стагоддзяў хрысціянскія інтэлектуалы будуць з задавальненнем цытаваць Юсціна і абараняцца ім ад крытыкаў або праціўнікаў інтэлектуалізацыі хрысціянства.

Грэцкамоўнаму адукаванаму абывацелю II ст. няцяжка было заўважыць повязь паміж Боскім Словам і чалавечым розумам. Бо і першае, і другое гучала па-грэцку аднолькава: *logos*. Называнне Другой Божай Асобы Логасам аўтаматычна вяло да пастаноўкі пытання пра стасунак паміж Ім, Логасам, і чалавечым розумам. Прыгадайма Арыстоцеля, які акрэсліваў сутнасць чалавека як *zōon logizon* — істоту разумную, істоту, надзеленую *логасам*. І, як выглядае, першым хрысціянскім мысляром, які заняўся паглыбленым аналізам сувязі паміж Логасам і логасам (Логасам з вялікай літары і логасам з малой), быў св. Юсцін, мучанік.

> «...кожны чалавек, які прамаўляў добрыя рэчы, рабіў гэта ў той ступені, у якой ён быў носьбітам *насення разумнасці*» —

— чытаем у «Другой Апалогіі» св. Юсціна (II Апал. XIII).

«Кожны чалавек» — тут, як тое відаць з шырэйшага кантэксту, маюцца на ўвазе перадусім грэцкія філосафы, напр., Сакрат, Платон, стоікі. Асаблівай увагі заслугоўвае словазлучэнне, якое я тут перадаў — магчыма, не дужа ўдала — як *насенне разумнасці*. У грэцкім тэксце тут маецца зварот: *logoi spermatikoi*. Сэнс гэтага прыкладна такі: грэцкія філосафы здольны былі адкрыць і агучваць праўду, бо мелі ў сабе якуюсь часцінку «логаса». Праз свае інтэлектуальныя пошукі яны быццам траплялі ў арбіту таго боскага і спрадвечнага Логаса, аб якім распавядае Ян Багаслоў.

> «Аднак яны (...) — дадае Юсцін — як відаць, не мелі доступу да нябеснай мудрасці і не валодалі ведай, якая магла б лічыцца бездакорнай. Што-кольвечы слушна

было прамоўлена сярод людзей, з’яўляецца ўласнасцю нашай, хрысціянаў» (тамсама).

Апошняя фраза можа гучаць для сучаснага вуха як праява своеасаблівай манаполіі хрысціян на ўсё, «што слушнае». Справа, аднак, зусім не ў манаполіі, а ў прынцыповай адкрытасці на зерне праўды, якое можа быць знойдзена ў самых розных філасофскіх сістэмах. Такім чынам, згаданае выказванне св. Юсціна варта інтэрпрэтаваць у сугуччы з крылатай фразай св. Фамы Аквінскага: *Якая-кольвечы праўда, кімкольвечы сказаная, ёсць ад Духа Святога*. На практыцы пазіцыя Юсціна-Фамы азначае наступнае: мы, хрысціяне, з’яўляемся праціўнікамі будавання «берлінскіх муроў» паміж уласнай дактрынай і іншымі светапоглback сістэмамі. І калі б хтось з хрысціянаў сфармуляваў сваю пазіцыю такім чынам: *я не люблю Платона, бо люблю Боскі Логас*, то ён заняў бы пазіцыю дыяметральна процілеглую да пазіцыі Юсціна, Фамы і ім падобных. З іхніх поглядаў вынікае наступнае: *я люблю Платона, бо люблю Боскі Логас*!

«Поруч з Богам — чытаем у Юсцінавай «Другой Апалогіі», — мы ўшаноўваем і любім Логас, які ёсць са спрадвечна існуючага і непамыльнага Бога, бо Ён [Логас] стаў чалавекам дзеля нас, і, стаўшыся ўдзельнікам нашага цярпення, змог даць нам аздараўленне» (тамсама).

Мы любім Логас — грэцкае гучанне гэтай фразы *philoumen ton logon* нагадвае нам пра *philo-logia*, якой у гэтым выпадку трэба надаць больш глыбокае (і больш блізкае этымалогіі) значэнне: сяброўства з Боскім Логасам, Словам, якое, як сказаў калісьці Арыген, «кароткім стала», для таго, каб чалавек здольны быў Яго «чытаць» і ўвайсці з Ім у жывы кантакт.

4. Святое Пісанне і Чытанне

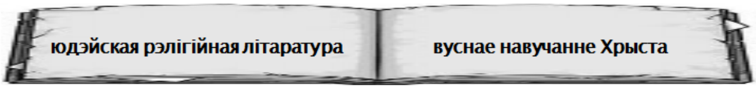
Пісанне і чытанне моцна ўзаемапавязаны. Паміж імі няма храналагічнага размежавання (спачатку — адно, пасля — другое). Гэтаксама як у выпадку паўставання Старога Запавету пісанне было залежным ад чытання-слухання (чытання ранейшых запісаў, слухання паданняў і пераказаў), так і ў Новым Запавеце: пісанне той ці іншай новазапаветнай кнігі адлюстроўвала пэўны спосаб чытання-слухання. Дух Святы — адпаведна волі Бога-Сына — сышоў на зямлю, каб «навучыць усяму» людзей добрай волі, і Ён добразычліва ўключыўся ў працэс слухання-чытання-пісання.

4.1. Чытанне, якое спарадзіла Пісанне

Ані ў Старым, ані ў Новым Запавеце Бог не арганізоўваў ніякіх дыктовак — ні індывідуальных, ні калектыўных. Чалавек павінен быў проста слухаць свайго сэрца, слухаць сэрца свайго бліжняга, у глыбінях якога прамаўляў найцішэйшым шэптам на зямлі Святы Дух, і пачутае запісваць або прасіць, каб таварыш — які быў больш пісьменны — тое ці іншае запісаў. Бог не вадзіў нікога за руку, не пасылаў анёлаў, каб тыя на вуха шапталі, што трэба пісаць. Усё было арганізавана на больш глыбокім узроўні, дастаткова глыбокім, каб чалавек займеў шанец *даверыцца* слову, а не займацца бясконцымі эмпірычнымі праверкамі тых ці іншых слоў на прадмет «боскасці». Бог — пры ўсёй Ягонай пакорнасці — не любіць праверак.

У гэтым параграфе хачу выявіць гістарычныя моманты паўставання новазапаветнага Пісання. Гэта быў цікавы і месцамі драматычны працэс.

Пачаткова (да смерці Ісуса) існавалі два пункты аднясення:

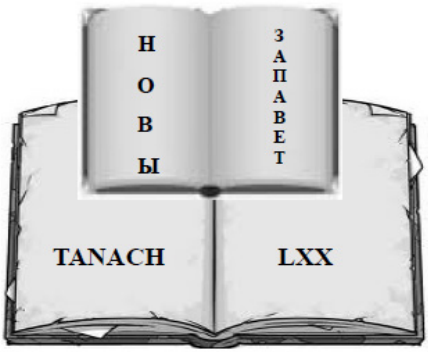


Пасля смерці, з памерлых устання і ў неба ўшэсця Ісуса, Яго навучанне пераказвалася пераважна ў вуснай форме. Аднак з цягам часу пачалі паўставаць тзв. *лагіёны* — міні-зборнічкі прамоваў Хрыста (у першапачатковай форме не захаваліся). Дзесь ля паловы першага стагоддзя або ў 60-ыя гады паўстае семітамоўнае (найверагодней, арамейскамоўнае) Евангелле (якое магло стаць матрыцай для пазнейшага грэцкамоўнага Евангелля паводле Мацвея). У гэты ж перыяд з’яўляюцца лакальныя пасланні св. Паўла, Евангелле паводле св. Марка (якое, хутчэй за ўсё, адлюстроўвае катэхезы св. Пятра), а таксама тое, што даследнікі называюць гіпатэтычнай «крыніцай Q» (расповед пра дзейнасць і навучанне Ісуса, якім карысталіся (праўдападобна) пазнейшыя евангелісты). У гэты ж перыяд набываюць абрысы гнастычныя вучэнні, якія вельмі хутка пачынаюць судакранацца з хрысціянскай дактрынай.

Пасля юдэйскага паўстання, якое было брутальна задушана (70–71 г.), цягам 70–90 гг. былі напісаны евангеллі: паводле Мацвея, паводле Лукі (а таксама Дзеі Апосталаў), тады ж паўсталі цыркулярныя пасланні (два пасланні Пятра, тры пасланні Яна, Якава, Іуды), пастырскія пасланні (два пасланні Цімафею і пасланне Ціту), Пасланне габрэям, а таксама некаторыя некананічныя, але дужа важныя для хрысціянства, пасланні: Варнавы і Клімента Рымскага. На мяжы першага і другога стагоддзя паўстала (кананічнае) Евангелле паводле Яна Багаслова, Апакаліпсіс, а таксама некананічныя: Евангелле габрэям, Пасланне св. Фамы, «Пастыр» Гермаса.

Наконт кананічнасці чатырох евангелляў кансэнсус усталяваўся даволі рана — ужо ў II-III стст. Аднак спрэс да IV ст. вяліся дыскусіі наконт кананічнасці многіх іншых кніг новазапаветнай пары, асабліва Апакаліпсіса (якая ў канчатковым плане была прызнана кананічнай), пасланняў Варнавы, Клімента Рымскага, «Пастыра» Гермаса (якія ў канчатковым плане былі прызнаны некананічнымі).

Пасля пераадолення расколу Маркіёна (гл. раздз. 2.1.2) хрысціянская супольнасць вельмі рашуча сцвердзіла лучнасць з габрэйскай рэлігійнай спадчынай і канчаткова прызнала кананічнасць і рэлевантнасць для хрысціянства габрэйскай Бібліі (якая з цягам часу атрымала назоў «Старога Запавету»).



4.2. Пазабіблейныя тэксты, якія паўплывалі на чытанне Святога Пісання

У Сярэднявеччы спрэс да Трыдэнцкага Сабора ўва ўсёй каталіцкай Еўропе на вігілію Божага Нараджэння спявалася так званая «Песня Сівілы», ды і да гэтага часу ў некаторых касцёлах Заходняй Еўропы гэтая традыцыя падтрымліваецца. Ну, а найбольш, бадай, вядомым хрысціянскім гімнам, дзе згадваецца сівіла (разам з Давідам), ёсць гімн *Dies irae*, які шмат дзе спяваецца

падчас альбо пасля Імшы за памерлых. Ён пачынаецца такім трохрадкоўем:

Dies irae, dies illa,
solvet saeculum in favilla,
teste David cum Sibylla.

«Дзень той, дзень гневу, сатрэ свет гэты ў попел, згодна з тым, што прадказвалі Давід і Сівіла».

Дык хто такая Сівіла, як і чаму яна здабыла такую вялікую пашану ў хрысціянскім свеце?

Сівілы (Sibyllae) — гэта легендарныя прарокіні, якія былі ў вялікай пашане ў грэка-рымскім свеце. Пачатак гэтым легендам быў дадзены, найверагодней, якімісь рэальнымі здарэннямі; можам здагадвацца, што ў розных месцах старажытнага свету, ці то ў Азіі, ці Еўропе, ці Афрыцы, сапраўды жылі і дзейнічалі якіясь харызматычныя жанчыны, якія займелі вялікі рэлігійны аўтарытэт і пачалі трактавацца як боганатхнёныя асобы. Зрэшты, і ў Святым Пісанні раз-пораз сустракаем згадкі пра боганатхнёных жанчын, дзеля прыкладу, Дэвора, якая была прарокіняй, а ў пэўны момант стала таксама на чале вызвольнага руху ізраільцянаў; прарокіня Алдана; прарокіня Ганна, якая прысутнічала пры ахвяраванні Ісуса ў святыні.

Цягам апошніх стагоддзяў старой эры і першых стагоддзяў пасля нараджэння Хрыста паўстаў шэраг «сівілійскіх кніг», якія былі ў пашане не толькі народных масаў Рымскай імперыі, але і ў асяроддзі палітычнай ды святарскай эліты. Сівілійскія кнігі — гэта язычніцкі адпаведнік габрэйскіх *навіім* — корпусу прарочых кніг юдэйскага Святога Пісання. У II — I ст. да н.э. паўстае нешта накшталт «канону» язычніцкага «Святога Пісання», які складаўся з тых сівілійскіх кніг, якія былі прызнаныя рымскімі жрацамі як боганатхнёныя. Гэтыя кнігі захоўваліся і ахоўваліся пад скляпеннем галоўнага храма Імперыі, храма Юпітэра Капіталійскага. У часы стыхійных бедстваў або палітычных крызісаў рымляне звярталіся да гэтых кніг дзеля высвятлення прычынаў бедства

і каб знайсці адказ на пытанне, што рабіць, каб багі выратавалі ад няшчасця.

У 405 г. Флавій Стыліхон, правіцель Заходняй Рымскай імперыі, загадаў спаліць сівілійскія кнігі, што і было зроблена. Тым не менш, прароцтвы сівілаў паспелі ўвайсці ў калектыўную памяць хрысціян і то настолькі глыбока, што праз усё Сярэднявечча, новы час і спрэс да нашых дзён яны згадваліся амаль як інтэгральная частка духоўна-рэлігійнай спадчыны хрысціян, надзвычай красамоўным сведчаннем чаго ёсць змяшчэнне сівілаў у адным шэрагу са старазапаветнымі прарокамі на фрэсках Сікстынскай капліцы ў Ватыкане. Некаторыя Айцы Царквы ды аўтарытэтныя хрысціянскія пісьменнікі старажытнасці ў сваіх творах спасылаюцца на сведчанні сівілаў, каб падмацаваць свае высновы. Сярод іх: святы пакутнік Юсцін, Тэафіл, епіскап антыяхійскі, Тэртуліян, св. Клімент Александрыйскі, Лактанцый, св. Аўгусцін.

Паўстае пытанне: як так сталася, што творы родам з язычніцкага свету набылі аўтарытэт і нават рэлігійную значнасць сярод хрысціян? Ці не ёсць перагібам выказванне Тэртуліяна, у якім ён назваў адну Сівілу «праўдзівай прарокіняй Праўды»?

Частковы адказ на гэта пытанне можна знайсці ў раздзеле «Вялікае Адкрыццё Дзвярэй». Язычніцкая культурная і інтэлектуальная спадчына была асэнсавана такімі мыслярамі, як св. Юсцін, як месца, дзе тояцца *насенні разумнасці* (logoi spermatikoi). Гэта ўтварала немалаважную перадумову для добразычлівай адкрытасці таксама і на сівілійскую спадчыну.

Але тут хацелася б указаць яшчэ на адзін фактар. Гэтым фактарам стаў распаўсюд «метадалогіі святога Паўла» ў справе інтэрпрэтацыі юдэйскай рэлігійнай спадчыны. Прыгадайма, што святы Павел для душпастырскіх мэтаў распрацоўвае два герменеўтычныя прынцыпы датычна Торы. Першы прынцып: Тора ў дахрысціянскую пару выконвала функцыю «педагога» (пар. Гал 3: 24). Гэта нешта або нехта накшталт «нянькі», якая гадуе дзіця ў час адсутнасці бацькоў. Але калі бацькі вяртаюцца, нянька становіцца непатрэбнаю. Так і з Торай.

Знаходзім у святога Паўла яшчэ адзін прынцып: асобы і здарэнні, якія апісваюцца ў Торы, могуць мець алегарычнае значэнне. Дый ён сам дае прыклад прымянення гэтага метадалагічнага пастулату, калі ў пасланнях да рымлянаў і да галатаў прапануе алегарычную — іншаказальную — інтэрпрэтацыю гісторыі пра Сару і Агар:

> «Гэтыя здарэнні — чытаем у пасланні галатам — маюць таксама алегарычны сэнс: дзве жанчыны ўвасабляюць два саюзы: адзін заключаны пад гарой Сінай, які родзіць для няволі, а ўвасабляе яго Агар. (..) А горны Ерусалім цешыцца свабодай і ён з'яўляецца нашай маці» (Гал 4: 24.26).

І так, напрыканцы першага стагоддзя наступае рэлятывізацыя юдэйскай рэлігійнай спадчыны. Услед за св. Паўлам Тора пачынае ўспрымацца як «педагог», які вёў ізраільскі народ, пакуль не было Месіі. Разам з прыходам Месіі педагог губляе значэнне. Той жа св. Павел адкрывае магчымасць алегарычнага прачытвання юдэйскае Бібліі. У сваю чаргу аўтар Паслання да габрэяў дае прыклад такой рэінтэрпрэтацыі Бібліі габрэяў, што яна сама явіцца як сведка месіянскай годнасці Ісуса Хрыста!

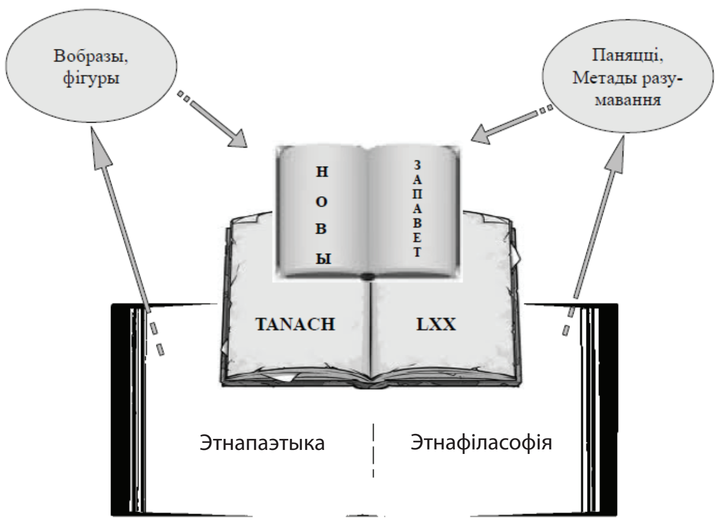
А цяпер паспрабуйма ўявіць адукаванага грэка або рымляніна першага або другога стагоддзя, які прымаў хрысціянства, але захоўваў памяць пра культурную, рэлігійную ды інтэлектуальную традыцыю, у якой ён выхаваўся і якой паспеў насякнуць. Ён слухаў або чытаў Добрую Навіну аб з памерлых устанні і надыходзе Валадарства Божага, але пры гэтым даведваўся, што Бог доўгі час рыхтаваў ізраільскі народ да прыходу Месіі. Чуў, што да прыходу Месіі быў якісь «педагог», які, хоць недасканала, дапамагаў людзям трываць пры Богу, што гэтым педагогам быў Маісееў закон, прарокі ды павучальная літаратура юдэяў. І, няцяжка здагадацца, што гэты нованавернены хрысціянін, учорашні язычнік, спантанна пачынаў думаць пра тую культурна-рэлігійную ды інтэлектуальную спадчыну, у якой ён сам выхаваўся. Калі Закон Маісея быў «педагогам», які рыхтаваў людзей да прыходу Месіі, то чаму б не трактаваць, скажам, рымскую

юрыспрудэнцыю як такога педагога? Калі павучальная літаратура юдэяў пракладвала сцежкі для Месіі, то чаму б грэцкай філасофіі не надаць такога ж статусу? Калі ізраільскія пракокі павінны шанавацца, як тыя, хто прадказвалі надыход Месіі, то чаму язычніцкія сівілы не могуць быць успрыняты як тыя, хто рыхтавалі сэрцы язычнікаў да прыходу Хрыста!

І сапраўды, грэцкая філасофія вельмі хутка будзе названа хрысціянскімі вучыцелямі як *praeparatio evangelica*, падрыхтоўка да Евангелля. Заўважма, гэткі падыход да грэцкай спадчыны будзе вельмі перагуквацца з падыходам св. Паўла да габрэйскай спадчыны: юдэйская Біблія, якая пад канец II ст. будзе названа «Старым Запаветам», з'яўляецца «педагогам», а грэцкая філасофія — *praeparatio evangelica*, гэта значыць таксама нечым накшталт «педагога». Такое разумаванне адкрывала шлях для ўспрымання сівілійскіх прароцтваў як своеасаблівай «педагогіі», скіранавай на падрыхтоўку язычнікаў да прыходу Месіі.

Дадатковым — і, мабыць, магутным — стымулам надання язычніцкай дахрысціянскай спадчыне важкага духоўнага статусу паслужыла вядомае ўсім паданне пра Трох Мудрацоў (дакл., Трох Магаў, або Трох Валхвоў), якія прыбылі з Усходу пакланіцца нованароджанаму ў Віфлееме Ісусу; паданне, якое займела месца ў адным з кананічных евангелляў — паводле Мацвея. Хто гэтыя таямнічыя «магі» і што за дух іх вёў да Ісуса? І тут ужо заставаўся толькі крок ці паўкрока да прызнання, што і сівілы — а прынамсі некаторыя з іх — па-свойму ішлі ў Віфлеем, гэта значыць, рушаныя Божым Духам, прарочылі аб надыходзе Божага Месіі.

Вось так можам схематызаваць структуру хрысціянскага Святога Пісання:



Стрэлкі, якія вядуць ад «этнапаэтыкі» ці «этнафіласофіі» да біблейных кніг, сімвалізуюць «інтэрпрэтацыйныя шляхі», або інакш: уплыў Чытання на Пісанне. У чытанне задзейнічаны вобразы і фігуры, а таксама паняцці і метады разумавання, узятыя з дахрысціянскай і пазаюдэйскай культуры. Выдатны прыклад — св. Фама Аквінскі, які інтэрпрэтаваў Святое Пісанне, паслядоўна прымяняючы лагічна-метадалагічны інструментар, распрацаваны Арыстоцелем.

У дадатак варта сказаць некалькі слоў пра спецыфіку алегарычнага (іншаказальнага) прачытання Святога Пісання (яно пачаткова стасавалася да юдэйскай Бібліі, але пазней пачало прымяняцца і да новазапаветных кніг), а таксама пра т.зв. прынцып хрыстацэнтрызму. Абодва метадалагічныя падыходы цягам стагоддзяў адыгрываюць галоўную ролю ў працэсе чытання Святога Пісання.

4.3. Алегорыка

Захавалася з трэцяга стагоддзя адна цудоўная пропаведзь невядомага аўтарства, у якой аўтар укладвае ў вусны Ісуса даволі моцныя словы. Там Ісус, звяртаючыся да Адама, першачалавека, кажа: «Ты — ува мне, а я — у табе. Мы — адно». Гэтая практыка «знаходжання» Ісуса ў старазапаветных героях, ці мо лепш сказаць архетыпах, з’явілася даволі рана. Натхняльнікам тут — як і ў многіх іншых справах — зноўку явіцца св. Павел, які ў Першым пасланні карынфянам указаў на Адама, як на *тып*, *фігуру* Ісуса (гл. 1 Кар 15: 22).

Адным з тых, хто таленавіта прымяняў гэты метадалагічны прыём, быў Мелітон Сардыйскі, хрысціянскі пісьменнік з другой паловы II ст., які пакінуў т.зв. *Пасхальную пропаведзь*, у якой ён намагаецца паглыбіць таямніцу Пасхі. Мелітон сваю пасхальную пропаведзь выбудоўвае ў асноўным на знаходжанні «прэфігурацый» Хрыста ў «да-Хрыстовых» творах:

> «Той, які ў Авелі быў забіты,
> у Ісааку звязаны,
> у Якубе прабываў на чужыне,
> у Язэпе прададзены быў,
> у Маісею адкінуты,
> быў у ягняці, складзеным у ахвяры,
> у Давідзе праследаваны,
> у прароках высмеяны» (*Пасх. Пропаведзь*, 69).

І так, Ісус Хрыстос, Бог-чалавек працінае ўвесь Стары Запавет. У сувязі з гэтым таямніца Пасхі явіцца як нешта парадаксальнае, але й магутнае ў гэтай парадаксальнасці:

> «Зразумейце гэта, мае любыя! Вось так, старая і новая, вечная і прамінальная, знішчальная і незнішчальная, смяротная і несмяротная — вось такая містэрыя Пасхі» (тамсама, 2).

Перажыванне асноўнай хрысціянскай таямніцы як нечага старога і адначасна новага было немалаважным для хрысціян таго часу. Бо адным з найчасцейшых закідаў у адрас хрысціян было тое, што вось, яны носяцца з нейкай *новай* верай, *новай*! Новае ў тыя часы азначала «прыдуманае», новае — фікцыйнае, забаўкавае! Тым не менш, хрысціяне не цураліся гэтага слова ў аднясенні да сваёй веры і перажываных таямніц: так, яны, сапраўды, маюць у сабе нешта новае, але таксама з'яўляюцца і старымі, спрадвечнымі, вечнымі, архетыповымі!

На заканчэнне Мелітон выспеўвае славу таму, хто памёр і з памерлых устаў:

> «Гэта той, хто стварыў нябёсы і зямлю, і ўфармаваў чалавечка ад пачатку, Ён прадказаны быў Законам і Прарокамі, Ён прыняў цела з Дзевы, Ён быў павешаны на дрэве, Ён быў у зямлі пахаваны, Ён з мёртвых устаў і ўзышоў на нябесныя вышыні (...). Ён — Альфа і Амега, Ён Пачатак і Канец — пачатак незразумелы, канец неспасцігальны (...) Яму хвала і моц на вякі. Амэн».

4.4. Хрыстацэнтрычнае (пера)прачытанне Пісання

Яшчэ раз звернемся да св. Ірынея Ліёнскага, Айца Царквы з другога стагоддзя, але гэтым разам нас будзе цікавіць яго падыход да Святога Пісання. У тыя часы, калі жыў Ірыней, не было яшчэ чагосьці такога, як канон кніг Святога Пісання. Гэтаксама як св. Павел, св. Юсцін ды многія іншыя раннехрысціянскія мысляры, св. Ірыней стаяў перад пытаннем: як інтэрпрэтаваць габрэйскую Біблію? (Пытанне, якое, дарэчы, і да сённяшняга дня многіх хрысціянаў бянтэжыць).

Пачытайма самога Ірынея:

> «Калі хтось уважліва чытае Пісанне [Старога Запавету], то заўважыць, што там гаворка йдзе пра Хрыста і што можам там знайсці абрысы нашага паклікання. Гэта нішто іншае, як скарб, схаваны ў полі, гэта значыць, на гэтым свеце, бо гэтым полем ёсць свет (Мц 13: 38-44), а <выяўляецца> ён праз пісанні, паколькі ў іх маюцца фігуры, якія прадказваюць будучыню».

Вось тут і знаходзім той прынцып, які ў Новы час будзе названы *прынцыпам хрыстацэнтрызму*: усе падзеі, апісаныя ў Бібліі, трэба прачытваць праз прызму збаўленчай місіі Хрыста. Гэтыя падзеі ўтвараюць быццам «формы», якія ў адпаведным часе напаўняюцца збаўленчым зместам. Гэта быццам «намёкі» на тое, што павінна здарыцца ў сувязі з прыходам Збаўцы-Месіі.

У свецкай біблеістыцы такі падыход атрымаў назву *рэтрапрароцтва*: прыпісванне даўнім прароцтвам пэўнага сэнсу на аснове ўжо наяўнай веды пры тое, што сталася. Што ж, няма сумневу, што тая інтэрпрэтацыя, запачаткаваная ўжо евангелістамі ў апошняй чвэрці I ст., была прадыктаваная перадусім інтуітыўнай верай, а не навуковым аналізам у сённяшнім разуменні, аднак варта памятаць, што яна была часткай чагосьці шырэйшага — перакананне, што павінна быць захаваная повязь з юдэйскай рэлігійнай спадчынай пры адначасовым вызваленні ад некаторых юрыдычных і рытуальных нормаў.

Што тычыцца першага, то гэта было звязана з успрыманнем місіі Хрыста, які прыйшоў не каб знішчаць, а каб ацаляць (г.зн. вяртаць цэльнасць, інтэгральнасць таму, што было разарванае, пабітае, патрэсканае). Прыгадайма красамоўныя словы: *Не думайце, што я прыйшоў адмяніць Закон або Прарокаў*. Што тычыцца другога, то гэта было звязана з успрыманнем Хрыста як Таго, хто прыносіць свабоду, каторы ўсталёўвае «закон Духа», як процілегласць закону літары, які так моцна крытыкуе св. Павел. Ірыней піша:

> «Ад Айца Ісус прынёс свабоду тым, хто служыць Яму пачціва, ахвочым духам і ўсім сэрцам. А тым, хто (...)

> выконваюць вонкавыя <абрады> — яны былі дадзеныя ўсяго толькі як фігура таго, што ў будучым павінна паўстаць у адпаведным выглядзе».

Заўважма, з ідэяй евангельскай свабоды вельмі цесна была звязана ідэя шчырасці і празрыстасці. І калі многія хрысціянскія вучыцелі ўслед за св. Паўлам будуць крытыкаваць закон літары, то перадусім таму, што такі закон хавае ў сабе небяспеку чыста вонкавага выканання пэўных нормаў, інакш кажучы, сімуляцыі духоўнага развіцця. Логіка св. Паўла, св. Ірынея і тых, хто імі натхняўся, была прыкладна такая: лепш хай будзе менш нарматыўных актаў, якія рэгулююць маральна-рэлігійнае жыццё, але хай яны па-сапраўднаму спрыяюць духоўнаму развіццю. Хай добрыя ўчынкі вынікаюць больш з унутранага памкнення, чым са сляпога падпарадкавання вонкавым нормам або загадам.

Што ж, пры такой пастаноўцы справы зразумелым ёсць прымат любові сярод усіх іншых магчымых духоўных доблесцяў. Любоў як адна з наймагутнейшых матывацыйных спружын выдатна падыходзіць у якасці ўнутранага рухавіка добрых учынкаў.

> «Любоў да Бога — гэта найвышэйшы Закон. А тое, што ідзе за ім — любоў бліжняга. Госпад навучаў, што на гэтых двух прыказаннях абапіраецца ўвесь закон і прарокі», —

піша св. Ірыней, а двума стагоддзямі пазней св. Аўгусцін выкажа тую ж самую думку вельмі коратка: *Любі і рабі, што хочаш*.

5. Царква. Інстытуцыйнае і містычнае вымярэнне

Чым ёсць Царква, супольнасць веруючых у Хрыста, у сваім чалавечым вымярэнні? Якія прынцыпы павінны быць пакладзены ў аснову ўзаемадзеяння паміж чальцамі царкоўнай супольнасці? У якой ступені Царква можа быць падобнай да іншых зямных інстытуцый? Што ўтварае Яе спецыфіку як інстытуцыі?

5.1. Кагал — эклесія — царква...

У грэцкамоўным Новым Запавеце асноўным словам на абазначэнне супольнасці паслядоўнікаў Хрыста з’яўляецца *ekklesia*. У Септуагінце — перакладзе юдэйскай Бібліі на грэцкую — слова *ekklesia* стала адпаведнікам габрэйскага *qahal*[3]. Што такое *qahal* і *ekklesia*?

Корань *q-h-l* этымалагічна павязаны з арабскім словам *qala*, што значыць: гаварыць, клікаць. Такім чынам, *q-h-l* — гэта *група скліканых людзей,* скліканых для вырашэння нейкіх важных спраў, напр., выбару караля (як тое было ў выпадку Саўла). Слова *qahal* адрозніваецца па свайму значэнню ад *aam* — люд, народ, сям’я, сем’епадобная група.

---

[3] Зрэдку (напр., у Кнізе Лікаў, 20) *qahal* перакладаецца словам *synagogē* — звод, збор, сход.

Грэцкае слова *ekklesia* было, бадай, ідэальным адпаведнікам габрэйскага *kahal*, бо таксама азначала *групу скліканых людзей*, а да таго ж мела падобную этымалогію: *ekklesia* ад *ekkaleō* — клічу, склікаю, збіраю на ўсеагульны сход. Такім чынам, *эклесія* — гэта *супольнасць скліканых* або *пакліканых*.

Ва ўсходнеславянскай традыцыі замацавалася слова «царква» як адпаведнік «эклесіі». (Праўда, у Рыма-каталіцкай Царкве Беларусі чамусьці прынялося слова «касцёл», што наўрад ці ёсць добрай ідэяй. Але пакінем сучасную тэрміналогію ўбаку.) «Царква» таксама мае грэцкае паходжанне, яно паходзіць ад слова *kyrikē*, якое з'яўляецца прыметнікам і азначае «Гасподняя». Няцяжка здагадацца, што *kyrikē* ў грэцкамоўным абшары функцыянавала як частка ўстойлівага словазлучэння: *ekklesia kyrikē* — Гасподняе скліканне, або Гасподняя супольнасць. Такім чынам, слова «царква» — гэта нішто іншае, як неадлучная спадарожніца слова «эклесія», і хоць, перайшоўшы ў іншыя мовы і апрануўшыся ў іншыя фанетычныя і графічныя шаты, яна функцыянуе як самастойнае слова, то ўсё ж у глыбінна-сэнсавым плане застаецца залежнай ад галоўнага слова: *эклесія.*

Наконт грэцкай *ekklesia* трэба сказаць больш. Эклесія — гэта праект аднаго з сямі грэцкіх мудрацоў, Салона, заснавальніка афінскай дэмакратыі. Эклесія ў задуме Салона — гэта народнае скліканне, у якім маглі (і павінны былі) браць удзел усе дарослыя мужчыны, якім споўнілася 18 гадоў. Эклесія была галоўным заканадаўчым органам у Афінах і мела яскрава эгалітарны характар: прадстаўнікі ўсіх грамадскіх слаёў належалі да эклесіі і маглі быць дапушчаны да кіраўнічых пасадаў.

Такім чынам, прыйшоўшы ў асяроддзе хрысціян, слова *эклесія* прынесла з сабой гэтыя два значэнні: група скліканых або пакліканых людзей, а таксама група людзей, роўных у сваіх правах, супольнасць, дзе, як казаў св. Павел, «няма ні мужчыны, ні жанчыны, ні юдэя, ні эліна, ні раба, ні гаспадара (пар. Гал 3: 28). Але заставалася адкрытым пытанне: якой мае быць эклесія ў сваім адміністрацыйна-кіроўным, заканадаўчым і дысцыплінарным вымярэннях? У якім напрамку ісці: ці капіяваць усе

прынцыпы функцыянавання афінскай эклесіі? Ці, можа быць, выпрацоўваць свае ўласныя, больш адпаведныя арганізацыі жыцця панадэтнічнай, шматмоўнай і шматкультурнай супольнасці?

5.2. Унёсак Клімента: Царква — іерархія

Дужа інфарматыўным у плане зразумення асаблівасцяў фарміравання хрысціянскай эклесіі з'яўляецца Пасланне да карынфянаў аўтарства святога Клімента Рымскага, які традыцыйна лічыцца трэцім пасля св. Пятра Папам Рымскім. Пасланне Клімента — гэта адзін з найстаражытнейшых твораў хрысціянства, багаты духоўным зместам, адметны ў літаратурным плане і каштоўны ў якасці гістарычнай крыніцы. Яно паўстала яшчэ тады, калі наносіліся апошнія штрыхі ў кнігах Новага Запавету і, зрэшты, само гэтае пасланне спрэс да IV ст. успрымалася многімі як частка Новага Запавету.

У пасланні Клімент не шкадуе кампліментаў для адрасатаў, аднак, ужываючы іх, па-майстэрску ўплятае таксама горкія словы крытыкі і напаміну.

> «Усялякая слава і насычэнне вам былі дадзены, і гэтак споўнілася напісанае: *Наеўся і напіўся, і пачаў расці ўшыр, і растаўсцеў узлюблены мой*» (III, 1).

Што гэта за «слава і насычэнне», пра якія гаворыць св. Клімент? Вось жа, заснавальнікам царквы ў Карынфе быў апостал Павел, прычым для самога Паўла карынфская супольнасць хрысціян была адным з найбольш улюбёных дзецішчаў. Ён напісаў ажно тры пасланні да карынфянаў, з якіх два захаваліся і ўвайшлі ў канон Новага Запавету. Гэтыя пасланні належаць да найбольш ёмістых і багатых па свайму зместу. Няма сумневу, што карынфяне ганарыліся гэтай акалічнасцю і ведалі, што пасланні, скіраваныя адмыслова ім, іншыя цэрквы з рэспектам чытаюць

і па іх вучацца рэалізаваць евангельскія прынцыпы. Святы Клімент не без горычы згадвае пра гэтую «славу і сытнасць» як пра тое, што карынфяне не выкарысталі добра. Бо

> «З гэтага паўсталі заўзятасць, зайздрасць, звада і процістаянне, ганенне і непарадкі, вайна і няволя» (ІІІ, 2).

Св. Клімент намагаецца паказаць дынаміку хваравітай заўзятасці: яна мае тэндэнцыю расці і ператварацца ў найбольш разбуральныя формы паводзін.

> «У выніку — піша далей рымскі епіскап, — паўсталі нешляхетныя супраць шляхетных, бясслаўныя супраць слаўных, неразумныя супраць разумных, маладыя супраць старэйшын» (ІІІ, 3).

У гэтых словах заключана стаўленне Клімента да таго, што адбываецца ў карынфскай супольнасці. Там група, у асноўным маладых, людзей збунтавалася супраць старэйшын — па грэцку *«presbyteroi»* (*прэсвітэраў*). Але ў гэтых словах можна прачытаць яшчэ нешта большае. Прынамсі, некаторыя звароты ў прыведзеным вышэй выказванні з’яўляюцца цытатамі з Бібліі і, праўдападобна, разлік робіцца на тое, што адрасат зразумее, адкуль цытата паходзіць. Вось жа, прарок Ісая ў сваёй візіі занепадаючага Ерусаліма бачыць між іншым, што *падлетак нагой б’е старца, а нешляхетны — шляхетнага* (пар. Ісая 3: 5). Маўляў, тое, што ў вас, карынфяне, дзеецца, нагадвае вобраз з трывожнага прароцтва.

Але ў прыведзеным вышэй выказванні ёсць фразы, якія цяжка павязаць з якімсьці фрагментам Бібліі, а якія ўсё ж змяшчаюць нешта ўжо знаёмае і як быццам дзесьці чытае. *Бясслаўныя паўсталі супраць слаўных, неразумныя супраць разумных — hoi aphrones epi tous phronimous* — гэтыя словы, асабліва калі прачытаем у грэцкім арыгінале, гучаць як рэха платонаўскага вучэння аб добрай дзяржаве. Гэта ніхто іншы, як Платон у IV ст. да Хр. ткаў крытычныя дыялогі наконт дэмакратыі — грамадскага ладу, дзе — на думку Платона — нешляхетныя кіруюць

шляхетнымі, бясслаўныя грэбуюць слаўнымі, неразумныя павучаюць разумных, а маладыя на роўных са старцамі жартамі перакідваюцца (гл. Палітэя, Кніга VIII, 563 A, B).

Ці Пасланне св. Клімента з'яўляецца замаскіраваным трактатам супраць дэмакратыі ў Царкве? Думаю, было б не зусім карэктна чытаць духоўна-рэлігійны твор праз прызму палітычнай філасофіі, хоць ідэйнае сваяцтва Клімента Рымскага з Платонам Афінскім нельга выключаць.

Вось яшчэ адзін, дужа красамоўны, фрагмент:

> «Змагаймася, о мужы-браты, з усёй палымянасцю выконваючы загады Божыя. Гляньма, як жаўнеры паводзяць сябе падчас ваеннага паходу, як дакладна, ахвотна і здысцыплінавана выконваюць распараджэнні. Не ўсе з'яўляюцца галоўнымі камандуючымі або тысячнікамі, сотнікамі, пяцідзясятнікамі і гэтак далей, але кожны на сваім месцы выконвае загады караля і военачальнікаў». (XXXVII, 1–3).

Напрошваецца тады пытанне: у якім суаднясенні з ідэяй эклесіі знаходзіцца вобраз вайсковай дысцыпліны, які выкарыстоўвае Клімент Рымскі для павучэння карынфянаў наконт таго, якімі павінны быць стасункі ўнутры супольнасці хрысціян?

Тут няпроста даць адназначны адказ. Мы не маем інфармацыі наконт таго, што дакладна адбывалася ў карынфскай супольнасці, якія дакладна матывы рухалі тымі маладымі, якія збунтаваліся супраць старэйшынаў (прэсвітэраў). Сам па сабе напамін пра тое, што не ўсе могуць выконваць кіроўныя пасады, яшчэ не азначае, што аўтар адыходзіць ад ідэі эклесіі ці то ў адным, ці ў другім значэнні. Аднак не даводзіцца сумнявацца ў тым, што Клімент прасоўвае мадэль дысцыплінаванай, іерархізаванай і ўнутрана згуртаванай супольнасці. Гэта значыць, інстытуцыі, дзе дэмакратычны элемент зведзены да мінімуму. У яго пасланні можам знайсці шэраг іншых пасажаў, якія сведчаць пра яго прыхільнасць да іерархічнай мадэлі Царквы. Вось спасылка на іерархію ўнутры жывога арганізма:

«Вялікія не могуць абысціся без малых, ані таксама малыя без вялікіх, але ўсе яны спалучаюцца і гэткім чынам становяцца карыснымі. Возьмем наша цела: галава будзе нічым без ног, падобным чынам і ногі без галавы. Нават нашы найменшыя члены патрэбныя і карысныя для ўсяго цела» (XXXVII, 4–5).

У іншым месцы знаходзім спасылку на строгасць парадку ў выконванні рытуальнага служэння ў Старым Запавеце:

«Госпад загадаў, каб ахвярапрынашэнні і ўсё богаслужэнне адбывалася не бязладна і выпадкова, але ў адпаведныя перыяды і гадзіны. Прадпісаў, дзе і кім павінна быць тое ці іншае здзейснена, каб усё адбывалася святым спосабам згодна з Яго жаданнем і каб быў любы Ягонай волі» (XL, 2–4). — *Пасля гэтага святы Клімент кажа*: — Дык жа няхай кожны з нас, браты, стараецца падабацца Богу на тым месцы, дзе пастаўлены, у прастасці, згодна з унутраным распазнаннем, не парушаючы правілаў, акрэсленых для патрэб богаслужэння» (LXI, 1).

Святы Клімент спасылаецца таксама на касмічную гармонію:

«Нябёсы рухаюцца ў адпаведнасці з Божым распараджэннем і мірна падпарадкоўваюцца Яму. Дзень і ноч праходзяць шлях, вызначаны Богам і ніколі адно другому не перашкаджаюць. Сонца, месяц і сузор'і згодна кружляюць паводле Божага загаду і ў адпаведнасці з загадзя ўстаноўленым парадкам». (XX, 1–3).

Эклесія — як тое сугеруе святы Клімент Рымскі — павінна быць нечым накшталт космасу, гарманійнай і ўпарадкаванай цэльнасці, кіраванай сталымі і нязменнымі законамі. Эклесія павінна быць нечым накшталт кола рытуальнага парадку, дзе паасобныя чальцы з'яўляюцца нічым большым і нічым меншым, як шпрыхамі гэтага кола. Альбо — трэцяя версія той самай мадэлі: эклесія — гэта арганізм, унутры якога паасобныя часткі маюць вартасць настолькі, наколькі служаць цэльнасці ўсяго арганізма.

Урэшце, эклесія — гэта нешта накшталт войска, дзе адны падпарадкоўваюцца другім і дзякуючы гэтаму могуць функцыянаваць як цэлае.

5.3. Унёсак Гермаса: Царква — містычная Нявеста

У II ст. паўстаў у асяроддзі хрысціян твор «Пастыр», ці не найбольш таямнічы і інтрыгоўны твор ранняга хрысціянства, які па сваёй стылістыцы і тэматыцы нагадвае Апакаліпсіс Яна Багаслова. Аўтарам «Пастыра» з'яўляецца якісь хрысціянскі візіянер па імені Гермас.

> «Мой гаспадар, які выхаваў мяне, прадаў мяне ў Рыме пэўнай спадарыні, імя якой было — Родэ. Праз нейкі час я пабачыў яе зноў і пакахаў як сястру. Крыху пазней я ўбачыў Родэ, калі купалася ў Тыбры. Я падаў ёй руку і дапамог выйсці з ракі. А бачачы яе прыгажосць, падумаў у сэрцы сваім: вось было б шчасце, калі б меў жонку, поўную такога хараства і з такім шляхетным характарам» (Пастыр, I, 1–2).

> «Падчас малітвы — чытаем далей, — адкрылася неба і я пабачыў тую жанчыну, якая распаліла ўва мне жадобу. Яна вітае мяне з нябёсаў: «Вітанне, Гермас!» Гляджу на яе і пытаю: «Мая спадарыня, што ты тут робіш?» Яна ж адказала: «Я ўзята на нябёсы, каб сведчыць пра грахі твае перад Госпадам. (...) Бог гневаецца на цябе, бо ты зграшыў супраць мяне» (I, 4–5.6в).

Што ж, балесная візія. Няшчаснае каханне, памножанае на пачуццё віны, дае невыносны боль. Магчыма, гэтая візія стала наступствам перажывання Гермасам якогась болю, які цяжка было выказаць, а які сам выказаўся праз серыю спантанных бачанняў. Аналітычны псіхолаг Карл Юнг схільны інтэрпрэтаваць іх як праяву выцесненых у несвядомае эратычных памкненняў.

Выцесненае *libido*, магчыма, было адным з фактараў балесных перажыванняў Гермаса. Аднак наўрад ці гэта быў галоўны фактар. Чытаючы далей «Пастыра», пачынаем бачыць, што аўтара гэтага твора вельмі рупіць пытанне пра магчымасць т.зв. «другога пакаяння». У тыя часы таінства споведзі ў сённяшнай версіі не існавала. Хрысціяне ведалі толькі хрышчэнне як момант разрыву з грэшным жыццём, пасля якога чалавек нараджаўся для Валадарства Нябеснага і павінен быў застацца верным прынятай веры аж да смерці. А што з тымі, хто не выстаялі? Што з тымі, хто пад уплывам праследаў і катаванняў адрокся ад Хрыста?

У некаторых візіях Гермаса з’яўляецца згадка пра сыноў, якіх ён не выхоўваў належным чынам і якія цяжка саграшылі. Што гэта за сыны? У выпадку твораў такога гатунку, як «Пастыр», рэальнае перамешваецца з ідэальным, а кожны вобраз, падзея, асоба могуць быць алегорыяй або метафарай. Таму няма пэўнасці, ці гаворка там ідзе пра біялагічных сыноў аўтара, ці пра сыноў у нейкім іншым сэнсе. Так ці інакш, візіянер перажывае за лёс гэтых «сыноў» і разважае пра яго асабістую адказнасць за тое, што яны «саграшылі».

Вернемся, аднак, да вобразу жанчыны. Бачанне маладой прыгожай жанчыны, якую Гермас атаясамлівае са сваёй былой гаспадыняй Родэ, знікае, а з’яўляецца перад ім пажылая сівавалосая жанчына, апранутая ў яркія шаты.

> «Я прыбыў на тое месца, дзе дамовіўся спаткацца з той пажылай жанчынай. І бачу, што стаіць канапа са слановай косткі, а на ёй — ільняная падушка, а наверсе — распасцёртае тонкае палатно. Пабачыўшы гэтыя рэчы ў месцы, дзе нікога не было, я вельмі сумеўся, працяў мяне страх і валасы сталі дыбам. Сполах мяне ахапіў, бо я быў абсалютна самотны. Але, апрытомнеўшы, я згадаў пра Божую хвалу і адвага вярнулася да мяне. Тады я ўпаў на калені і зноўку, так як і папярэдне, пачаў вызнаваць перад Госпадам свае грахі» (IX, 4–5).

I. *Зямная Родэ*



АБУДЖАЕ КАХАННЕ

Пазней з’яўляецца Нябесная Родэ:

II. *Нябесная Родэ*



АББІНАВАЧВАЕ

Нябесная Родэ, як, зрэшты, і іншыя містычныя героі, крытыкуе Гермаса за *dipsychia* — што можна інтэрпрэтатыўна перакласці як *сумневы*, але калі больш літаральна: *душэўная раздвоенасць* (у сэнсе хістання ў два бакі).

Затым, як мы пабачылі, з’яўляецца сівавалосая велічная жанчына.

III. *Сівавалосая жанчына*
(першае з'яўленне)



ЧЫТАЕ КНІГУ
ЗАКЛІКАЕ ДА МУЖНАСЦІ

У наступным бачанні яна ўручае Гермасу кнігу.

IV. *Сівавалосая жанчына (другое з'яўленне)*



УРУЧАЕ КНІГУ

Гермас усведамляе, што жанчына з'яўляецца тут нейкім знакам. Што гэта за знак? Гэтае пытанне дапамагае яму выразіць юнак (анёл). Ён пытае ў Гермаса:

— Ці ведаеш, хто гэтая пажылая жанчына?
— Сівіла! — гэта першае, што прыходзіць Гермасу ў галаву.
— Памыляешся — кажа юнак-анёл — гэта не Сівіла.
— Дык хто яна?
— Гэта Эклесія. (VIII,1)

Эклесія — як памятаем, гэта асноўнае грэцкае слова на абазначэнне Царквы. Гермас быў, бадай, тым, хто паклаў пачатак традыцыі персаніфікавання царкоўнай супольнасці. Царква-Маці, Царква-Дзева, Царква-Нявеста-Хрыста — гэта ўсё вобразы, якія цягам гісторыі будуць з'яўляцца і набываць багаслоўскае значэнне, але імпульс гэтаму даў, як здаецца, Гермас. Што праўда, імпульс ішоў таксама і ад прарокаў Старога Запавету, якія часам выкарыстоўвалі вобраз нявернае жонкі ў сваёй крытыцы грахоў ізраільскага народа. Але вобраз Царквы як велічнай нябеснай спадарыні паходзіць менавіта з візій Гермаса.

— Чаму яна такая старая? — пытае Гермас у анёла.
— Бо Госпад стварыў яе раней за ўсіх. Вось чаму яна такая старая — увесь сусвет для яе створаны.

Незадоўга пасля гэтага Эклесія з'яўляецца зноўку — гэта ўжо пятае з'яўленне жаночага вобразу — і загадвае Гермасу ісці на поле. Неўзабаве і сама з'яўляецца там з шасцю юнакамі (відавочна, анёламі), кіруе да субяседніка свой напамін, за-

клікае да стойкасці і мужнасці. Потым адсылае юнакоў словамі: «Ідзіце будаваць». Пасля гэтага паказвае вежу, «якую тыя шэсць юнакоў будавалі на вадзе, выкарыстоўваючы ў якасці будаўнічага матэрылу яснеючыя чатырохвугольныя камяні, прычым некаторыя з іх былі разбіваныя і адкідваныя вон» (X).

V. *Сівавалосая жанчына*
(трэцяе з'яўленне)



ЗАГАДВАЕ ІСЦІ
НА ПОЛЕ

— Што гэта за вежа? — пацікавіўся Гермас.
— Гэтая вежа — гэта я, Эклесія! — чуе ў адказ (XI,3).

І тут усплывае ў памяці старазапаветны вобраз «Вежы Давідавай» — сімвал славы і моцы Ерусаліма. У біблейнай кнізе «Песня па-над песнямі» закаханы юнак параўноўвае шыю сваёй узлюбленай да гэтай вежы:

Як Давідава вежа — шыя твая,
узнесеная ўгору,
тысячай шчытоў увешаная, —
а ўсе шчыты — дужых. (Пп 4: 4, пераклад В. Сёмухі).

Такім чынам, вежа выдатна пасуе і ў якасці сімвала мужчынскае сілы (бо вежа — мілітарны аб’ект) і ў якасці сімвала жаночай красы (дзеля эстэтычнага эфекту, які рабіла на сваіх сузіральніках). Атаесамленне вежы і жанчыны ў адной ідэі Царквы сігналізуе, бадай, усведамленне Гермасам моцы супольнасці веруючых у Хрыста. У піку пераследу хрысціян у другім стагоддзі, які наступіў у часы імператараў Адрыяна і Антонія Пія, Гермас як быццам сніць сон пра моцную, незалежную і трыумфуючую Царкву. Спрадвеку створаная жанчына, якая вось сядзіць на троне і якой падпарадкоўваюцца нябесныя анёлы, а таксама магутная вежа, будаваная са ззяючых шляхетных камянёў — такой явіцца Царква ў візіях гэтага раннехрысціянскага пісьмен-

ніка. Ён як быццам эмпірычна перажывае словы апостала Паўла: «Моц у слабасці ўдасканальваецца» (1 Кар 12: 9).

Гермас пачынае пільна прыглядацца да камянёў, якія юнакі ўжываюць для пабудовы вежы. Заўважае, што яны markознага тыпу.

> — Што значаць гэтыя белыя чатырохкутныя камяні, якія выдатна пасуюць адзін да аднаго? — пытае ён у Эклесіі.
> — Гэта апосталы, епіскапы, вучыцелі і дыяканы, якія свецяць прыкладам добрага жыцця і згаджаюцца паміж сабой, — чуе ў адказ.
> — А вунь тыя камяні, што з водных глыбіняў дастаюцца?
> — Гэта мучанікі.
> — А камяні з сушы, якія добра пасуюць да канструкцыі?
> — Гэта праведнікі.
> — А вунь тыя, прынесеныя здалёк і ўключаныя ў пабудову?
> — Гэта навічкі, у якіх не знойдзена ніякага зла. Анёлы павучаюць іх, каб заўжды чынілі дабро.
> — А тыя, адкінутыя камяні, каго азначаюць?
> — Гэта тыя, што саграшылі, але хочуць пакутаваць. Анёлы іх не адкідваюць далёка [могуць у любы час вярнуцца]. Але што будзе, калі будова завершыцца, а яны так і не пакаюцца?

І так, у суме каля дзесяці катэгорый камянёў пералічвае Гермас, а Эклесія за кожным разам дае тлумачэнне, каго гэтыя камяні азначаюць. Варта тут, аднак, расшыфраваць яшчэ адзін сімвал. Вось жа фундаментам гэтай велічнай вежы з’яўляецца... вада!

> «Дык паслухай — кажа Эклесія — чаму гэтая вежа будуецца на вадзе: бо праз ваду наша жыццё было збаўлена і надалей будзе збаўляцца!» (XI,5)

Безумоўна, маецца на ўвазе таінства хрышчэння.

Апроч шасці юнакоў-будаўнікоў Гермас пабачыў вакол вежы таксама сем жанчын, што падтрымліваюць вежу. Што гэта за жанчыны і які дакладна пасыл хаваецца за іхнім з’яўленнем?

> «Паслухай цяпер, — кажа Эклесія, — якія яны маюць і імёны, і заданні. Першая, якая трымае выцягнутыя рукі, гэта Вера[4]. Другая, апаясаная, якая мае мужчынскі выгляд, гэта Самавалоданне[5]. Наступныя: Шчырасць[6], Веда[7], Нявіннасць[8], Простасць[9] і Любоў[10]» (XVI, 3–5).

Усе яны з’яўляюцца дочкамі адна адной. Любоў — дачка Простасці, Простасць — Нявіннасці, Нявіннасць — Веды, Веда — Шчырасці, Шчырасць — Самавалодання, а Самавалоданне — Веры. (Такім чынам, любоў — гэта пра-пра-пра-пра-ўнучка Веры). Вось так, пры дапамозе такой нетыповай генеалогіі аўтар «Пастыра» сфармуляваў сваю канцэпцыю хрысціянскай этыкі.

Варты ўвагі XVIII раздзел твора, дзе аўтар (і аднačасова галоўны герой) вызнае, што яму з’яўляецца тая самая жанчына, якая з года ў год маладзее і явіцца ў іншай пазіцыі. І так:

> Першы год: вельмі пажылая жанчына, якая сядзіць на троне.
> Другі год: больш маладая тварам, але цела і валасы мае такія самыя. Яна стаіць.
> Трэці год: цалкам маладая, надзвычай прыгожая і вясёлая (аднак з валасамі той самай пажылай жанчыны). Яна сядзіць на канапе (Гл. XVIII, 3–5).

На высвенне доўга чакаць не прыйшлося. Юнак (анёл) яму растлумачыў:

> «Чаму ў першым бачанні гэтая жанчына з’явілася ў выглядзе пажылай і чаму яна сядзела на троне? Бо ваш дух, — кажа анёл у адрас хрысціянаў, — састарэў і ас-

[4] *Pistis.*

[5] *Ekkrateia*.

[6] *Haplotēs.*

[7] *Epistēmē.*

[8] *Akakia*.

[9] *Semnotēs.*

[10] *Agapē.*

> лаб з-за недахопу працы і з-за вашага двудушша. (...) А тое, што яна сядзіць на троне — гэта з-за слабасці сваёй. (...) Чаму ў другім бачанні з'явілася больш маладая жанчына, якая ўжо стаяла? Бо ў сувязі з навяртаннем вяртаюцца да вас сілы і вы ўмацоўваецеся ў веры. (...) У трэцім бачанні з'явілася зусім маладая і прыгожая жанчына. Бо калі хтось, пагружаны ў клопатах, пачуе добрую навіну, то забывае пра ўсе свае турботы, а думкі яго кружаць выключна вакол гэтай навіны. А на канапе гэтая жанчына сядзіць, бо гэта пазіцыя ўпэўненасці, бо канапа мае чатыры нагі і стаіць непарушна». (XIX–XXI).

Такім чынам, тройчы яўленая жанчына — гэта вобраз унутранага стану Царквы і як калектыўнага цэлага, і як духоўнага свету паасобных людзей.

Крыху пазней Гермас бачыць жудасную пачвару, падобную на акулу, з пашчы якой вылазіць вогненная саранча. Бедны Гермас аж расплакаўся. І тут ён чуе прамоўленую з моцай фразу-загад:

— Mē dipsychēseis!

— што, зноў жа, як у выпадку назоўніка *dipsychia*, цяжка адназначна перакласці. Гэта штосьці кшталту: *Перастань сумнявацца!* але можа лепш: *Перастань быць раздвоеным!* а мо нават (не гарантую адэкватнасці інтэрпрэтацыі): *Паяднайся з сабой!* Пазначыць варта, што вось гэты сакраментальны заклік *Mē dipsychēseis!* гучыць, як рэфрэн, раз-пораз у розных сітуацыяхвізіях Гермаса.

Гермас, «апрануўшыся верай у Госпада», праходзіць міма пачвары, якая як ляжала, так і засталася ляжаць. Пачвара не нанесла яму ніякай шкоды.

> «А калі я ўжо мінуў пачвару і прайшоў дзесь трыццаць крокаў, вось, выйшла мне насустрач дзяўчына, прыбраная так, як быццам толькі што выйшла са шлюбна-

га пакоя; яна была ўся ў белі і белых сандалях, накрытая вэлюмам аж да чала, а на галаве яе была мітра. Валасы ж яе былі белыя» (XIII,1).

І што? Шлюб намячаецца?

«...Яна прывітала мяне, кажучы: Вітай, чалавеча! А я прывітаў яе ўзаемна: Спадарыня, вітай!» (XIII, 2)

— Chaire, anthrōpe!
— Kyria, chaire!

Гэта вельмі ўрачыстыя словы і ўрачысты момант. Але шлюбу (у зямным разуменні) тут не будзе. Хто яна, гэтая маладая, аздобленая шлюбнымі шатамі, з каралеўскай мітрай на галаве, Дзяўчына?

Гэта тая самая Эклесія.
Гэта — апошняе з'яўленне персаніфікаванай Царквы ў творы Гермаса. Заўважма, што гэтым апошнім разам Эклесія-Царква явіцца ў паўнаце сваіх эсхаталагічных рысаў, гэта

1) прыгожая,
2) чыстая,
3) надзеленая каралеўскай годнасцю

НЯВЕСТА.

Па-грэцку: *nymphē.*

5.4. Сарцавіна Царквы

«Водле маіх назіранняў, — піша святы Ірыней, — Царква, прыняўшы і прапаведуючы гэтую веру, хоць рассеяная па ўсім свеце, аднак, як быццам адзіны дом,

> стараннa захоўвае гэтую веру. Яна таксама вызнае [названыя мною] палажэнні [вучэння], як бы мае адну душу і адно сэрца. І калі абвяшчае гэта, і вучыць гэтаму, і перадае гэта іншым, то робіць гэта з нечуванай згодай, як быццам яна мае адзіныя вусны».

Ці не цудоўны досвед прыгажосці Хрыстовай Царквы? Святы Ірыней бачыць разнастайнасць, культурную ды геаграфічную неаднароднасць Царквы, але ўвадначас не мае ні малейшага сумневу, што гэта адзіны дом, перапоўнены Божым Духам. Царква явіцца яму як арганізм з адной душой і адным сэрцам.

> «Бо, хоць у свеце ёсць многа розных моў, — піша далей Ірыней, — аднак сутнасць падання застаецца адной і той жа. Тое, у што вераць і прапаведуюць германскія цэрквы, не розніцца ад веры цэркваў у Іспаніі або ў Галіі, або на Усходзе, або ў Егіпце, або ў Лівіі, або ў цэнтральных рэгіёнах свету. Але гэтаксама як сонца, гэты Божы твор, ёсць адно і тое ж самае на ўвесь свет, так і прапаведванне ісціны ззяе паўсюль і асвятляе ўсіх людзей, ахвочых прыйсці да пазнання ісціны».

Царква і ў часы Ірынея (ІІ ст.) была вельмі разнастайнай у моўна-культурным плане, і, па-чалавечы рэч беручы, пры такой разнастайнасці яна павінна была б дактрынальна разрозніцца, аднак жа Ірыней, які шмат падарожнічаў і ведаў жыццё цэркваў у розных абшарах, са станоўчым здзіўленнем канстатуе, што сутнасць веры застаецца той самай. І ў памянёным трактаце ён выпунктоўвае гэтую дактрыну, пазначаючы, што ўся Царква адзінадушна верыць:

> 1) што Бог ёсць Створцам нябёсаў, зямлі, мора і ўсіх рэчаў, што ў іх (прыгадайма, што гностыкі навучалі, што матэрыяльны свет, то бок, зямля і ўсё, што на ёй, створана не тым адзіным Богам, а нейкім «анты-Богам», якога яны звалі Дэміюргам і атаясамлівалі з Богам Старога Запавету, Богам Ягвэ);

2) ёсць адзіны Месія-Ісус, Сын Бога, які ўцелавіўся дзеля нашага збаўлення (гностыкі адмаўлялі ўцелаўленне, ну бо паколькі матэрыя (цела) ёсць злом, значыць добры Бог або Яго пасланнік не мог уцелавіцца);
3) ёсць Дух Святы, які вяшчаў праз прарокаў з распараджэнння Божага (гэты пункт важны тым, што падкрэсліваў еднасць Старога і Новага Запаветаў);
4) Госпад Ісус Хрыстос у будучым аб’явіцца з нябёсаў, каб «сабраць усе рэчы ўвадно» (бачым, што Ірыней выражае веру ва ўніверсальную адбудову і гарманізацыю ўсіх быццяў, ці то фізічных, ці духоўных, ці духоўна-цялесных).

Ірыней прыкмячае таксама, што на гэту еднасць у веры не ўплываюць асабістыя якасці царкоўных настаяцеляў. Ён піша:

> «Ані таксама хтокольвечы з настаяцеляў Царквы, незалежна ад таго, наколькі ён адораны красамоўчымі здольнасцямі, шырыць вучэнне, адрознае ад гэтага (бо ж ніхто не можа быць большым за свайго Настаўніка); ані таксама, з другога боку, той з марнымі рытарычнымі здольнасцямі ў нечым зневажае паданне».

Сёння, калі хрысціянская супольнасць налічвае больш за 2 мільярды вызнаўцаў і ахапляе сотні розных культур, нацый і этнасаў, часам можам згубіць з поля зроку тую еднасць, якая нягледзячы на розныя непаразуменні ўсцяж існуе. Можа, нам трэба крыху ачысціць свой духоўны спагляд і вызваліць у сабе тое захапленне, якое было ўласціваe св. Ірынею, захапленне тым, што нягледзячы на агромністую культурна-этнічную разнастайнасць, нягледзячы на палітычныя ці цывілізацыйныя разыходжанні, стрыжань хрысціянскае веры застаецца нязменным. І калі мы возьмем палажэнні веры, пералічаныя Ірынеем, і пакажам ці то еўрапейскаму каталіку, ці расейскаму праваслаўнаму ці афрыканскаму пратэстанту, то ўсе яны скажуць: так! Гэта дакладна тое, што і я вызнаю, гэта тое, што вызнаюць мае браты па канфесіі!

6. Хрысціяне як палітычныя дысідэнты

Хрысціяне, можна сказаць, не мелі дзяцінства. У першыя дні свайго «нараджэння» ім давялося сутыкнуцца з непрыязным наваколлем, ад этнічна і класава блізкіх фарысеяў і да этнічна чужых рымскіх чыноўнікаў. Іх, хрысціян, часам высмейвалі, часам білі, а часам і забівалі.

6.1. «Выпадковы» пераслед

З першых дзён свайго бытавання паслядоўнікі Хрыста мусілі нарошчваць сваю духоўную, маральную ды інтэлектуальную мускулатуру, каб захаваць сваю тоеснасць у неспрыяльных умовах. І вось, ужо ў трэцім-чацвёртым пакаленні яны з’яўляюцца не толькі цярплівымі сведкамі Евангелля, але і валодаюць ужо немалым інтэлектуальным патэнцыялам, каб стацца маральнымі ды інтэлектуальнымі правакатарамі для тагачаснага грамадства. Ужо на пачатку другога стагоддзя яны паступова робяцца тым евангельскім «ферментам» у абшары «вялікай палітыкі», паколькі іх паводзіны спараджалі не абы якую праблему для рымскіх элітаў, асабліва тых, што вызначаліся патрыятызмам. Бо і, сапраўды, у імя чаго той ці іншы чыноўнік карае хрысціян? За тое, што яны чыняць беззаконне, ці з прычыны нейкага ірацыянальнага, забабоннага страху перад тым, што яны вызнаюць? Для рымскага патрыёта было крайне важным усведамляць, што рымскі парадак, славутая *pax romana*, трымаецца не на варварскіх капрызах валадароў ці чынавенства, а на правасуддзі, розуме і кульце даўніх традыцый.

Гм, апошняя вязанка каштоўнасцяў — розум і культ даўніх традыцый — магла месціць у сабе пэўную пастку. Ці заўсёды даўнія традыцыі разумныя? Ці заўсёды яны сумяшчальныя з правасуддзем? І што ўвогуле ўтварае сутнасць, ядро тых даўніх традыцый? Культ Цэзара? Але ж гэта на самай справе зусім нядаўняя традыцыя. Культ капіталінскай «тройцы» (Юпітэра, Юноны і Мінервы)? Культ продкаў? А можа, яшчэ нешта іншае?

Праціўнікі хрысціян у грэка-рымскім свеце, спрабуючы рацыяналізаваць сваю пазіцыю, намагаліся паказаць іх ці то як пагрозу для рымскага правасуддзя, ці то як пагрозу для розуму, то бок, здаровага сэнсу, ці то як пагрозу для даўніх традыцый. Святы Юсцін, філосаф і мучанік з другога стагоддзя, вядомы нам з папярэдніх раздзелаў, у сваіх «Апалогіях» часткова пацвердзіў занепакоенасць праціўнікаў адносна трэцяй пагрозы: так, хрысціяне ў нейкім сэнсе пагражаюць культу даўніх традыцый, бо яны не прызнаюць боскага статусу Юпітэра, Юноны, Мінервы, роўна ж як не лічаць богам Цэзара. Адначасна ж Юсцін даволі пераканаўча паказваў адданасць хрысціян рымскаму правапарадку, а таксама сумяшчальнасць іх вучэння з вучэннем аўтарытэтных грэцкіх філосафаў. Дый не толькі паказваў, але пры гэтым выкрываў проціпраўныя дзеянні некаторых рымскіх чыноўнікаў, якія зачынялі ў вязніцы, а то і асуджалі на смерць хрысціянаў.

У сваёй *Другой Апалогіі*, адрасаванай рымскаму Сенату, Юсцін распавядае пра тэндэнцыйную пазіцыю рымскага прэфекта, Урбіка, у стасунку да хрысціянаў. А пачынае гэты распавед з даволі красамоўнага факту.

Адзін чалавек, па імені Пталамей, стаўшыся ахвярай помслівасці з боку непрыяцеля, апынуўся ў вязніцы. Паколькі асаблівай крамолы на ім не было, непрыяцель падгаварыў цэнтурыёна спытаць, ці той з’яўляецца хрысціянінам. Пталамей на пытанне адказаў станоўча і тое ж самае паўтарыў перад прэфектам Урбікам.

> «І калі Урбік, — піша Юсцін, — загадаў яго пакараць, пэўны чалавек па імені Луцый, каторы сам быў хрыс-

> ціянінам, бачачы беспадстаўнасць прысуду, сказаў Урбіку: «На якой падставе вынесены гэты прысуд? Чаму ты караеш чалавека не як чужаложніка, распусніка, забойцу, злодзея, рабаўніка або злоўленага на якім-небудзь іншым злачынстве, але толькі таму, што ён вызнаў, што ён носіць імя хрысціяніна?» (Раздзел II).

Гэтае пытанне, пастаўленае Луцыем-хрысціянінам, маглі ставіць таксама многія іншыя пачцівыя рымляне, якія не былі хрысціянамі. Што гэта за такая катэгорыя злачынства — «хрысціянін»?

> «Гэты прысуд, о Урбік, не ёсць прысудам Набожнага Цэзара, ані не ёсць прысудам філосафа, сына Цэзара, ані не ёсць прысудам сената», —

гэтыя словы Луцыя ўтваралі не абы-якую правакацыю, бо змяшчалі ў сабе пытанне пра законапаслухмянасць тых, хто абвінавачвае хрысціян у беззаконнях.

> «Урбік — піша Юсцін, — не знайшоў нічога лепшага адказаць, як вось гэтак: «Ці ты часам сам не з'яўляешся такім самым?» І калі Луцый адказаў: «Несумнеўна, я такі самы», загадаў і яго вывесці. (...) А пазней яшчэ і трэці выступіў [і прызнаўся да хрысціянства], і быў асуджаны і пакараны».

А вось яшчэ:

> «Пэўная жанчына — піша Юсцін, — жыла з распусным мужам; дый яна сама раней вяла распусны лад жыцця. Аднак, калі яна пазнала вучэнне Хрыста, то яе розум працверазеў, і яна намагалася пераканаць таксама свайго мужа стаць стрыманым у сваіх жарсцях, прыводзячы ўрыўкі з навукі Хрыста. (...) Аднак жа ён, працягваючы жыць у тым самым духу, усё больш і больш спараджаў агіду ў сваёй жонкі». (Раздз. II).

І вось, пасля чарговага эксцэсу з боку мужа, гэтая жанчына-хрысціянка рашаецца на развод. Муж, абражаны паводзінамі жонкі, звяртаецца да прэфекта Урбіка і не знаходзіць нічога лепшага, як абвінаваціць жонку ў вызнаванні хрысціянскага вучэння...

Чытаючы гэтая справаздачы, можам заўважыць, што барацьба з хрысціянамі спараджала ў самаўспрыманні рымлянаў своеасаблівую расколіну. Бо хутка станавілася відавочным, што немагчыма пераследаваць хрысціян і захоўваць бачнасць законнасці (паўторым, вельмі важную для грамадзянскага гонару многіх рымскіх арыстакратаў). Рэакцыя Урбіка на цалкам рацыянальны запыт Луцыя (*ага, дык можа і ты — хрысціянін*) месціла ў сабе нешта ірацыянальнае, нелагічнае, а таксама абразлівае для рымскага этасу. І паволі, але паслядоўна будзе адбывацца ментальная трансфармацыя вышэйшых слаёў рымскай *civitas*, і ўжо ў наступным — трэцім стагоддзі — сярод вызнаўцаў і сімпатыкаў хрысціянства будуць такія персоны, як імператрыца Юлія, і нават сам імператар Філіп Араб. А гэтае пранікане хрысціянства ў вышэйшыя слаі наўрад ці стала б магчымым, калі б рымляне не заўважалі ў хрысціянстве якуюсь ацаляльную сілу, здольную захаваць і ўратаваць тое добрае, што было ў даўніх традыцыях.

У некаторых аповедах пераслед хрысціян у Рымскай імперыі прэзентуецца як барацьба цёмных сілаў са светлымі, дзе цёмныя сілы ўвасабляе, безумоўна, язычніцкі Рым, а светлыя — супольнасць паслядоўнікаў Хрыста. Баюся, што гэта занадта спрошчаная, альбо нават сплюшчаная перспектыва, каб адлюстроўваць існы стан рэчаў. Дастаткова, што хтось уважліва чытаў Дзеі Апосталаў, дык мог заўважыць, што рымскія ўлады явяцца там зусім не як дэманічныя ганіцелі. Часам бачым рымскіх чыноўнікаў як звычайных праваахоўнікаў, якіх не цікавіць, хто што вызнае, галоўнае, каб захоўваўся грамадскі спакой і парадак, а часам бачым іх як тых, хто пазітыўна цікавяцца вучэннем хрысціян, пачынае весці дэбаты з апосталам Паўлам. Няма нейкай асаблівай прадузятасці, а тым больш знішчальніцкага імпэту.

Казусам асаблівага тыпу быў пераслед хрысціян з боку Нерона. Ён, як ведаем з працы Тацыта, падазраваўся рымскім народам (і, мабыць, небеспадстаўна) у падпале Рыма. Не ведаючы, як выкруціцца, пасунуўся да самага што ні ёсць подлага прыёму: указаў на хрысціян як на віноўнікаў таго, што адбывалася. Пачаўся жорсткі пераслед.

У іншых жа выпадках асноўным матывам праследу хрысціян было захаванне еднасці імперыі. Важна тут памятаць, што хрысціяне былі далёка не адзінай катэгорыяй грамадства, якія падлягалі праследу ці то з палітычных, ці ідэалагічных прычынаў. Ведаем, што імператар Клаўдзій загадаў выгнаць з Рыму габрэяў, бо тыя ўспрымаліся як фактар нестабільнасці; пазней псіхічна хворы Калігула раскруціў антыюдэйскую кампанію ў маштабах амаль усяе імперыі. Іншы імператар, Даміцыян, мала адукаваны, але з шалёнымі амбіцыямі, абвесціў сябе «богам і госпадам», а ўсіх інтэлектуалаў (філосафаў) загадаў выгнаць з Рыма. Хрысціяне ў самы ранні перыяд былі ў вачах рымскіх уладаў усяго толькі разнавіднасцю іншых вядомых ім груп: ці то як адна з юдэйскіх груповак, ці то як адзін з новых філасофскіх гурткоў. І калі надыходзіла часіна праследу — ці то габрэяў, ці філосафаў, дык і хрысціяне траплялі «пад раздачу».

6.2. Хрысціянства і рымскі патрыятызм

Апроч такіх аказіянальных матываў праследу можна — і варта — указаць адзін даволі ўстойлівы матыў: рымскі патрыятызм і жаданне захаваць еднасць Імперыі. Важна памятаць, што ў тыя часы не было чагось такога, як Асноўны закон, г.зн. канстытуцыі дзяржавы, не было дзяржаўнай ідэалогіі ў сучасным разуменні, роўна ж як не было раздзелу кампетэнцый паасобных галінаў улады. Дык якім чынам дзяржава магла захаваць сваю ўнутраную цэльнасць? Што яе магло яднаць у тыя даўнія часы? Адказ тут просты: рэлігія. Старажытны язычніцкі Рым у гэтым плане асабліва не розніўся ад сярэднявечнай хрысціянскай

Еўропы. У першым выпадку ідэйнай сашчэпкай імперыі была даўняя рэлігія рымлянаў, у другім выпадку — хрысціянства. І гэтаксама як у Сярэднявеччы Інквізіцыя пераследавала «ерэтыкоў», што было ў значнай ступені матывавана захаваннем культурнай і цывілізацыйнай еднасці сярэднявечнай Еўропы, так у Рымскай імперыі час ад часу пераследаваліся аналагічныя плыні, якія, праўда, называліся не «ерассю», а «вонкавым забабонам». І адным з такіх вонкавых забабонаў, *superstitio externa,* явіліся хрысціяне.

Прыслухаймася да некаторых рымскіх ідэолагаў таго часу. Гай Святоній Транквіл, аўтар *Жыцці Цэзараў,* піша: «Нерон ... пакараў катаваннямі хрысціянаў, вызнаўцаў новага і злачыннага забабону». У той самы час ён хваліць Цэзара Аўгуста за прывязанасць да айчынных звычаяў. З вялікім рэспектам згадвае пра яго падарожжа ў Егіпет, калі той «ані нават слухаць не хацеў пра тое, каб крышку адхіліцца ад маршрута, каб паглядзець Апіса. Ён таксама пахваліў свайго ўнука, Гая, за тое, што, праязджаючы праз Юдэю, не зрабіў рэлігійнага ахвярапрынашэння ў Ерусаліме».

Вось, маўляў, каго трэба наследаваць! Імператар-патрыёт, які не бяжыць, як іншыя, з разяўленым ротам аглядаць егіпецкія рэлігійныя славутасці! А сваіх дзяцей і ўнукаў выхоўвае ў духу адданасці старым рымскім звычаям і не хоча, каб яны, ганяючыся за модай ды праз жаданне спадабацца мясцовым народам Імперыі, бегалі па святынях і прыносілі ахвяры якім-любя багам!

Няцяжка заўважыць, што па меры разрастання Імперыі расце таксама знеахвочанне навалай ідэй, філасофій і рэлігійных вераванняў. А гэтыя вераванні няспынна наплывалі з розных краёў — і з далёкай, цывілізацыйна чужой, Азіі і з Поўначы, з германскага ды кельцкага абшараў, і з Блізкай Азіі, напрыклад, з Юдэі, а таксама з Афрыкі, перадусім Егіпта. Рым пракаўтнуў тое, што падпарадкаваная ім Грэцыя ў культурным плане прадэманстравала сваю перавагу, але гэтага, маўляў, годзе. Колькі можна?

Захавалася даволі красамоўнае выказванне Карнэлія Тацыта пачатку II ст. Ён згадвае пра тое, што Нерон вырашыў падставіць хрысціян. Самога акту Нерона ён не ацэньвае, затое хрысціян надзяляе даволі каларытнымі эпітэтамі:

> «...Нерон указаў як на віноўнікаў пажару тых, каго многія ненавідзелі дзеля іх ганебных учынкаў, а каго натоўп менаваў хрысціянамі і пакараў іх самымі жорсткімі пакараннямі. Пачатак гэтай назве даў Хрыстос, які ў часы панавання Тыверыя быў асуджаны на смерць намеснікам Понціем Пілатам; аднак, прыглушаны на нейкі час, гэты забабон зноў паўстаў, дый не толькі ў Юдэі, дзе гэтае зло выклюнулася, але таксама ў сталіцы, куды ўсё, што пачварнае і ганебнае, адусюль сцякаецца і знаходзіць многіх прыхільнікаў».

Апошняя фраза асабліва інфармацыйная. Скрозь гэтыя словы можам пабачыць іранічную грымасу кансерватыўнага арыстакрата, які назірае размыванне старых рымскіх звычаяў і бачыць, як Рым ператвараецца ў кацёл розных культур, моў і рэлігій. Падобная пазіцыя назіраецца ў розныя эпохі і ў розных месцах. Гэта мае месца асабліва тады, калі нарастаюць эміграцыйныя рухі, грамадскія, культурныя і цывілізацыйныя трансфармацыі. Сёння таксама многія б'юць у званы — магчыма, небеспадстаўна — што Еўропа перажывае навалу «чужых ідэй, філасофій і вераванняў», і што трэба падбаць пра ідэйны хрыбет Еўропы, бо ён вельмі-вельмі слабы.

Такога тыпу пратэсты не ўчора і не пазаўчора з'явіліся. Ім не сто і не дзвесце гадоў, а як мінімум дзве тысячы. І што ж, іронія гісторыі: калісьці хрысціяне былі тымі, каго ўспрымалі як «вонкавы забабон», як рэлігію, якая прывандравала дзесьці з Азіі і трапіла ў культурна-рэлігійны кацёл Рымскай імперыі. Сёння ж хрысціянства прэзентуецца кансерватарамі як захавальнік культурнай і духоўнай еднасці Еўропы. Гэты гістарычны парадокс, думаю, вядзе да высновы, што хрысціянства на самай справе — гэта не еўрапейская рэлігія, і не азіяцкая рэлігія, а рэлігія, прапанаваная кожнаму чалавеку добрай волі на любым

кантыненце, любой цывілізацыі і любой расы. Таму для адных яна будзе заўжды нечым вонкавым, чужым, незалежна ад культурнай ці цывілізацыйнай прыналежнасці, а для іншых, як нешта сваё, роднае, унутранае — таксама незалежна ад якой-кольвечы прыналежнасці.

6.3. «Атэізм» хрысціянаў. Казус Палікарпа

Ад Платона спрэс да Джона Лока і Ж.-Ж. Русо філосафы і тэарэтыкі дзяржаўнага ладу будуць настойліва падкрэсліваць, што вера ў Бога (або ў багоў) — гэта неабходная ўмова нармальнага функцыянавання грамадства. «Асаблівую ўвагу патрэбна прысвяціць законам аб пакаранні, якое чалавек павінен атрымаць, калі словам або дзеяннем абражае багоў», — піша Платон у дзясятай кнізе «Законаў». І ён прысвячае гэтай справе асаблівую ўвагу. Яго абгрунтаванне неабходнасці пакарання для чалавека, які парушае рэлігійныя прынцыпы, вельмі простае: «Ніхто з тых, хто, згодна з законамі, верыць у існаванне багоў, ніколі наўмысна не ўчыніць якогась ганебнага чыну, ані таксама не скажа чагось проціпраўнага» (Законы, X, 885b).

Гэта старажытнасць. А давайце возьмем выказванне Джона Лока, які лічыцца адным з асновапакладнікаў навачаснага лібералізму: «Тыя, хто не прызнаюць існавання Боскае сілы, не маюць ніякага права на цярпімасць. Бо для атэіста ані вернасць слову, ані дамовы, ані клятва, г.зн. усё тое, на чым трымаецца чалавечае грамадства, не могуць быць святымі ані абавязковымі, а калі мы знішчым Бога хаця б у думках, дык усё рухне» (Трактат аб талеранцыі).

Такім чынам, шанаванне Бога або багоў — гэта грамадзянскі абавязак. Хрысціяне, якія адмаўляліся ад пакланення дзяржаўным багам, явіліся як пагроза адзінству імперыі. Яны трактаваліся як атэісты, і займалі месца ў тым самым шэрагу, што ў афінскай дзяржаве — Пратагор, Сакрат, Алкібіяд і іншыя ім падобныя.

Пакутніцтва святога Палікарпа — дужа красамоўны выпадак. Сузіраючы вобраз Палікарпа, гэтага багабойнага, глыбока рэлігійнага чалавека, мабыць, нам цяжка будзе з першага разу паверыць, што ён быў асуджаны на смерць за... бязбожнасць. У *Мучаніцтве св. Палікарпа* ёсць такі цікавы пасаж, дзе праконсул імкнецца схіліць Палікарпа да адрачэння ад веры ў Хрыста і кажа пры гэтым наступнае:

> «Май павагу да свайго ўзросту. Прысягні на поспех Кесара, змяні сваю пазіцыю і скажы: Далоў бязбожнікаў!» (IX, 2).

Цікавая рэч: рымскі праконсул прапануе хрысціянскаму епіскапу асудзіць бязбожнікаў! Ці гэта не парадокс? Не, гэта не парадокс, а канфлікт двух светаўспрыманняў: хрысціяне ўспрымаюць мучаніцтва св. Палікарпа як смерць за Бога, а рымскія чыноўнікі — як смерць за бязбожнасць; першыя бачаць у гэтым чалавеку светлы прыклад глыбокай веры, другія — заразны асяродак бязвер’я.

6.4. Феномен пакутніцтва: гераізм ці фанатызм? Смерць як аспект жыцця

Вандруючы па абшарах старажытнага хрысціянства, карысным бывае час ад часу сустрэцца з тагачаснымі крытыкамі і апанентамі хрысціян і паслухаць, што і як яны казалі пра нашых даўніх братоў і сясцёр у Хрысце. Прапаную зазірнуць да Лукіяна Самасацкага, рытара, плоднага пісьменніка-сатырыка, які пакінуў пасля сябе каля 80 твораў, дзейнасць якога прыпадае дзесь на другую палову II ст.

У адным са сваіх дыялогаў «Смерць Перыгрына» Лукіян піша пра нейкага Пратэя Перыгрына, які, пабываўшы ў Палесціне, пазнаёміўся з хрысціянскім вучэннем і пачаў — як тое сугеруе

Лукіян — вандравацьі абалваньвацьмногіх, прэзентуючы сябе як вялікага хрысціяніна-прарока.

> «І што ж! Стаў прарокам, правадыром культу, старшынём супольнасці — усім чым заўгодна, і то ў адной асобе! Тлумачыў і выясняў іхнія кнігі, дый сам многа пісаў. А яны яго ледзь не за бога лічылі, заканадаўцам зрабілі, начальнікам устанавілі (...). І тады Пратэй, злоўлены з гэтай прычыны, быў кінуты ў вязніцу, што было якраз на руку для яго пагоні за вядомасцю, якою ён так вельмі даражыў. А як толькі трапіў у вязніцу, хрысціяне адразу ж заварушыліся і пачалі ўсё рабіць, каб яго выцягнуць адтуль. А калі выявілася, што гэта немагчыма, дык акружылі яго апекай, і то не абы якой, а вельмі стараннай. Ужо з самага рання можна было пабачыць седзячых каля яго келлі старых, удоваў і сіротаў, а тыя, хто па-над імі, дык, падкупіўшы стражу, унутры разам з ім спалі» (11-12).

Лукіян мае нізкае меркаванне аб хрысціянах, і цяжка сказаць, у якой спупені гэтая яго прадузятасць паўплывала на змест аповеду. Аднак, нават скрозь сатырычную прызму прадузятага апавядальніка выразна відаць, як моцна тагачасны народ быў уражаны справай тых, хто займеў у іх вачах духоўны аўтарытэт. «Уражаны» — тут мае крыху амбівалентнае значэнне, паколькі ў некаторых прагных славы і прызнання асобаў гэтая ўражлівасць магла пабуджаць да бяздумнага фанатызму, каб дзякуючы гэтаму павысіць самаацэнку. Такую небяспеку заўважылі адразу ж раннехрысціянскія духоўныя настаўнікі і настойліва перасцерагалі перад авантурнікамі, якія самі правакуюць праваахоўныя органы да праследу, каб займець славу духоўных герояў.

Захавалася да нашага часу памяць пра пазіцыю перад абліччам смерці сапраўдных духоўных волатаў. Іх спакой і пакора, спалучаныя з добрай надзеяй, даверлівым чаканнем на сустрэчу з Госпадам, не могуць не ўражваць. Тут прыходзяць на памяць асабліва такія постаці, як святы Ігнат Антыяхійскі, згадваны ўжо з розных нагодаў, а таксама святы Палікарп.

> «Дазвольце мне стацца стравай для дзікіх звяроў, дзякуючы якім я змагу здабыць Бога. Я з’яўляюся пшаніцай, а змелены звярынымі зубамі, стану чыстым хлебам Хрыста. (...) Прасіце за мяне Хрыста, каб пры дапамозе звяроў стаўся ахвярай для Бога», — піша святы Ігнат вернікам (Пасланне 4. IV. 1).

Падарожжа пад канвоем у Рым — гэта для Ігната своеасаблівая пілігрымка, а перспектыва смерці — ахвяра, якую ў межах гэтай пілігрымкі ён мае намер скласці. Смерць, здавалася б, найбольш драматычны і ўсепаглынальны момант чалавечай экзістэнцыі, у св. Ігната явіцца як малазначны эпізод, на якім ён нават не засяроджваецца. Святы Ігнат, арыштант, везены на смерць, поўнасцю акцэптуючы перспектыву смерці, явіцца як вялікі жыццялюб, як той, хто глыбока любіць жыццё і любіць глыбокае жыццё, жыццё, якое працякае глыбей, чым адхланні смерці.

Святы Палікарп, епіскап Смірны — гэта вучань св. Яна Апостала і прыяцель св. Ігната Антыяхійскага. За веру ў Хрыста ён быў спалены на кастры прыкладна ў 115 г. Праз нейкі час хтосьці (найпраўдападобней) з навочных сведкаў напісаў твор, які захаваўся да нашых часоў пад назвай *Мучаніцтва святога Палікарпа.* Вось урывак з гэтага твора.

> «Калі ён завяршыў малітву і ў нябёсы ўзнеслася яго ўрачыстае «Амэн», людзі, адказныя за касцёр, уклалі ў яго агонь. І бліснуў пламень вялікі, і мы пабачылі дзівосную рэч, мы, якім дадзена было пабачыць і якія былі захаваны, каб іншым расказваць пра тое, што сталася. Пламень утварыў нешта накшталт скляпення або штосьці падобнае да надзьмутага ветрам ветразя, і нібы мур, акружыў цела мучаніка. І было ўсярэдзіне не палаючае цела, а нешта як быццам хлеб выпяканы або як золата або срэбра, выпрабоўванае ў вагні. І мы пачулі раскошны пах быццам кадзільнага дыму або іншага каштоўнага арамату» (Мучаніцтва св. Палікарпа, XV).

Гэтак невядомы аўтар апісвае мучаніцтва святога Палікарпа. Гэта не ёсць сценаграфічнае апісанне падзеяў, няма сумневу, што аўтар, будучы глыбока ўзрушаны тым, што адбывалася, загадаў свайму пяру працаваць творча: месцамі згусціць фарбы, дадаць новыя колеры і стварыць патрэбныя адценні, каб атрымалася не сухая справаздача, а жывое, поўнае драмытызму і хараства, апавяданне. Але гэты твор пажадана чытаць не столькі як справаздачу, колькі як выраз перакананняў наконт таго, чым ёсць смерць праведніка. Смерць праведніка — гэта ўсяпальная ахвяра. А калі гэтая смерць з'яўляецца мучаніцкай, то набывае дадатковыя рысы: становіцца момантам перамогі мучаніка над к*а*тамі.

Калі чытаеш твор *Мучаніцтва святога Палікарпа,* міжволі ўзнікаюць асацыяцыі з адным вельмі цікавым і багатым на духоўны змест творам дахрысціянскай пары, а менавіта дыялогам Платона пад назвай *Федон,* у якім літаратурныя героі размаўляюць пра апошнія дні філосафа Сакрата.

> «Седзячы побач з ім [Сакратам], я меў дзіўныя адчуванні. Я быў сведкам апошніх дзён блізкага сябра, але пры гэтым асаблівай горычы ў сувязі з яго хуткім адыходам не адчуваў, бо ён, ведаеш, выглядаў шчаслівым чалавекам, а я быў тым, хто назірае за паводзінамі і слухае прамовы гэтага шчаслліўца! Ён паміраў настолькі бясстрашна і высакародна, што ўва мне з'явілася нават думка, што і на той свет ён адыходзіць не без боскага прадвызначэння, і што там, на тым свеце, ён будзе больш шчасны, чым хто-кольвечы іншы. Вось чаму я не адчуваў асаблівай горычы — насуперак усім чаканням, — аднак разам з тым філасофская гутарка (а менавіта такога тыпу размовы паміж намі вяліся) не прынесла мне такога задавальнення, як звычайна прыносіла. Гэта было нейкае цалкам небывалае адчуванне, нейкая дзіўная мяшанка задавальнення і журботы — пры думцы, што ён павінен вось-вось памерці. І ўсе, хто сабраліся ў вязніцы, былі амаль у такім жа стане духу, то смяяліся, то плакалі, а асабліва адзін

з нас — Апаладор. Ты, пэўне, ведаеш гэтага чалавека і яго нораў» (58е — 59а).

Хрысціяне з першых стагоддзяў, пры ўсёй глыбіні і жывасці сваёй веры, таксама мелі дзіўныя і неадназначныя адчуванні перад абліччам смерці блізкіх людзей. Гэты парыў, каб змагацца за захаванне зямнога жыцця, каб аддаляць смерць настолькі, наколькі гэта магчыма — рэч цалкам натуральная і добрая. Наказ «не забівай» пацвярджае гэту натуральную схільнасць і надае ёй вышэйшы, рэлігійны сэнс. Зямное жыццё кожнага чалавека мае сваю непаўторную вартасць, сваю містэрыю і след, які чалавек пакідае на гэтым свеце, мае значэнне для гісторыі збаўлення.

Тым не менш, такія асобы, як Сакрат, св. Ігнат, св. Палікарп і многія іншыя, якія ўмелі шырока і шчыра ўсміхнуцца перад абліччам смерці, праз вякі нагадваюць людзям на зямлі, што смерць у канчатковым плане — гэта нараджэнне. І так як у выпадку вядомага нам рэпрадукцыйнага нараджэння вялікі боль і вялікая радасць напаўняюць гэты момант, так дзеецца і ў выпадку пераходу на той свет.

7. Скандал вакол Божага Уцелаўлення

Стаўшыся чалавекам, Бог выклікаў неймаверны скандал на зямлі, а я не здзіўлюся, калі і ў свеце духаў таксама. Пасяленне ва ўлонні адной назарэцкай Дзяўчыны, шок яе нарачонага, нараджэнне ў зусім «неадпаведным» месцы — кожны з элементаў гэтай гісторыі па-свойму скандальны. Вакол гэтай падзеі шмат было спрэчак, дыскусій, палемік; шмат з'явілася чутак і плётак, версій і інтэрпрэтацый, уключна з «асвечанай» версіяй, што Уцелаўлення ўвогуле не было.

«Бог так палюбіў свет...» — калі ўвогуле чым-небудзь можна растлумачыць факт Уцелаўлення, то хіба толькі гэтымі словамі. Але «механізм» уцелаўлення нават гэтыя словы не могуць раскрыць. Але ці можна прынамсі *спрабаваць* што-небудзь «адгадаць» з тых усіх загадкаў, якія спарадзіла Уцелаўленне? Спрабаваць можна, канечне, і некаторыя з гэтых спроб я маю намер прадставіць. Папярэджваю, што гэта будзе прэзентацыя *эпізодаў рызыкоўных падарожжаў* па лабірынтах адной з найвялікшых таямніц, якая з моманту Дабравешчання звязала Зямлю і Неба. Спадзяюся, што пазнанне гэтых эпізодаў не адаб'ецца негатыўна на перажыванні гэтай Таямніцы, а наадварот, напоўніць яшчэ большым рэспектам да яе і дапаможа ўсвядоміць, наколькі важнай у гэтай справе патрэбен інтэлектуальны рэалізм, які ў хрысціянскай традыцыі завецца *пакорай*.

7.1. Бог, Логас і цела

«На пачатку было Слова, і Слова было ў Бога, і Богам было Слова» (Ян 1: 1) — гэтыя словы мы чуем і паўтараем часта, можа быць, занадта часта, так, што губляецца першапачатковая «энергетыка» гэтых слоў, іх містэрыйнае гучанне. Што значаць гэтыя словы? Што значыць, што на пачатку было «Слова»? Што значыць, што яно, гэтае Слова, было Богам? Урэшце, што значыць, што «Слова стала целам» і ў якасці цела пасялілася сярод нас?

Нямала пытальнікаў з'яўляецца поруч з гэтым «Словам». Паспрабуйма, аднак, узнавіць гісторыю чалавечых думак, якая прывяла да з'яўлення вось гэтага ўрачыстага Пралогу Яна Багаслова, бо, як казаў багаслоў Карл Ранер, Божае Слова мае «падзейны» характар.

У той самы час, калі Ісус з Назарэта вандраваў па палесцінскай зямлі і прапаведаваў Евангелле аб Божым Валадарстве, у Александрыі, у Егіпце жыў і тварыў адзін з найбольш вядомых філосафаў таго часу, Філон Александрыйскі. Філон — гэта артадаксальны габрэй, які атрымаў добрую адукацыю ў абшары грэцкай філасофіі і мастацтва. Як габрэй ён добра ведаў, што ёсць адзін і толькі адзін Бог, а як элінскі філосаф усведамляў, што Бог па сваёй сутнасці радыкальна адрозны ад чалавека. Бог дасканалы, нематэрыяльны, незалежны, вечна існуючы і бясконцы ў сваім быцці. Вось жа паўстае пытанне, а як гэтая бясконцая, нематэрыяльная і вечная Істота суадносіцца са створанымі быццямі, якія з'яўляюцца абмежаванымі, (у большасці сваёй) матэрыяльнымі і часовымі?

Для Філона Бог як такі быў занадта адрозны і далёкі ў сваёй адрознасці, каб судакранацца з нечым такім нізкім і прыземным, як матэрыяльныя стварэнні. Гм, цалкам магчыма, што тут дало аб сабе знаць містыфікаванае ўяўленне пра зямную ўладу, а менавіта пра імператара. Імператар не займаецца нейкімі там прыземнымі справамі, такімі, як раздаванне хлеба, будаванне

дамоў ці непасрэднае кіраванне правінцыямі. Ён робіць усё гэта праз сваіх пасярэднікаў. Ці ж не гэтак выглядаюць справы і з Божай актыўнасцю ў свеце? Для Бога — ва ўяўленні Філона — было б надзвычай «прыніжальным» займацца матэрыяльным светам, і Ён пакідае гэта «ніжэйшым духам». Што гэта за «ніжэйшыя духі»?

Вось у гэтым кантэксце і з'яўляецца ў Філона канцэпт «Слова» (Логас). Нагадайма, што грэцкае «логас» мае шэраг значэнняў: слова, розум, думка, сказ, можна яго інтэрпрэтаваць таксама як: сэнс, нешта звязнае, узаемапавязанае. Так ці інакш, менавіта Логас у кацэпцыі Філона явіцца як асноўны пасярэднік паміж далёкім і радыкальна адрозным Богам і тутэйшым, матэрыяльным, схільным да змены і псавання, светам.

У Філона няма яснасці, ці ёсць толькі адзін Логас, ці два, ці, можа, яшчэ болей. Часам ён гаворыць пра пасярэдніка ў адзіночным ліку — проста «Логас», часам, аднак, адрознівае «логас дабрыні» і «логас усемагутцця». Не зусім ясны таксама стасунак Логаса (або логас*аў*) да Бога: ці гэта аўтаномная істота, ці, можа, папросту атрыбут Бога, нешта, што Бог «выпраменьвае» з сябе. Філон часам ужывае такія акрэсленні ў дачыненні да Логаса, як «пасярэднік», «намеснік», «архісвятар», «арханёл», «першародны», што апраўдвала б першую інтэрпрэтацыю. Часам, аднак, называе яго «ценем» і «скініяй» Найвышэйшага, у сувязі з чым могуць паўстаць сумневы, ці сапраўды маецца на ўвеце Логас як аўтаномная, самастойна існуючая істота.

Так ці інакш, Логас у Філона сутнасна залежны ад Бога, знаходзіцца на быццёва ніжэйшай прыступцы, а значыць, не можа быць ні ў якім разе названы «Богам». Як Філон зрэагаваў бы, прачытаўшы Пралог Яна Багаслова? Цалкам магчыма, што ён пагадзіўся б з першай паловай першага радка першага раздзела. Маюцца на ўвазе сцвярджэнні: «На пачатку быў Логас, і Логас быў у Бога». Але, пачуўшы нешта накшталт «Богам быў Логас», мабыць, вельмі абурыўся б. Падумайце, што было б, калі б, скажам, Понцій Пілат альбо які-небудзь іншы правінцыйны намеснік быў названы рымскім імператарам!

Гэта ж быў бы неймаверны скандал! А што ўжо казаць пра падобны прыём у аднясенні да Бога! Называнне «Логаса» (намесніка-пасярэдніка) Богам!

Яшчэ больш праблемным... гм, называйма сваімі імёнамі: скандальным! было б сцвярджэнне: «Логас стаў целам»! Давайце ўдумаемся:

> Логас — гэта Бог (*першая спасылка*).
> Логас — гэта цела (*другая спасылка*).

Гэта выглядае як трэцяя сілагістычная фігура з лагічнай сістэмы Арыстоцеля[11]:

> *Выснова*: Бог — гэта цела.

Скандал!

І тут можам заўважыць даволі сур’ёзную розніцу паміж элінскім філасофскім разуменнем Бога і разуменнем евангелічным. У элінскай філасофіі (познеантычнага перыяду) Бог — гэта проста далёкая істота, якая, каб «камунікаваць» з сусветам, патрабуе «намесніка» або «пасярэдніка». У Евангеллі ж Бог явіцца як істота, далёкая паводле свайго быцця, але блізкая, нават вельмі блізкая праз свой акт любові. «Так Бог палюбіў свет, што спаслаў Сына свайго адзінароднага» — чытаем у таго ж Яна Багаслова. Бог-Айцец пасылае свайго Сына зусім не таму, што цураецца або грэбуе матэрыяльным светам, але таму, што вялікая любоў дзейнічае камплементарна: кожная з Божых Асоб добраахвотна выконвае тую місію, якая патрэбна для пашырэння арбіты любові. Вось чаму аўтар евангельскага Пралогу не пабаяўся сфармуляваць дзве скандальныя для элінскага вуха фразы: *Слова было Богам* і *Слова сталася целам*.

[11] Гэта крыху нетыповы казус сілагізму, паколькі ўсе тры тэрміны адносяцца да аднаэлементных мностваў. Але можна яго кваліфікаваць як падпадаючы пад трэцюю фігуру

7.2. Сын-Слова: адзінасутны ці разнасутны Айцу?

«На пачатку быў Логас» — у другім-трэцім стагоддзі, калі грэцкія філасофскія дыскурсы паланілі неспакойныя розумы шукальнікаў боскай ісціны, гэтыя словы асабліва моцна захаплялі. Хто ж не хоча ведаць, што было на пачатку — *en archē*? Хто ж не хоча ведаць пра паходжанне і прыроду Логаса — Слова-Думкі-Розуму? І вось: *На пачатку было Слова! En archē ēn ho logos!*

На мяжы другога і трэцяга стагоддзя шэрагі хрысціянаў пачалі папаўняцца «прышэльцамі» з абшару грэцкай філасофіі. Св. Клімент Александрыйскі, Арыген — найбольш яркія прыклады такіх прышэльцаў. Для хрысціян-філосафаў згаданыя словы з Пралога Яна Багаслова былі перадусім крыніцай новых пытанняў: што значыць, што «на пачатку быў Логас», што «Логас быў у Бога» і што «Логас стаўся целам»?

У працэсе разважанняў над гэтымі пытаннямі ў Клімента Александрыйскага выклюнулася наступная багаслоўская канцэпцыя. Ён падзяліў бытаванне адвечнага Логаса на тры этапы:

На першым этапе Логас існуе ў Богу, з'яўляецца Яго ўнутрыбоскай іконай, Яго думкай.

На другім этапе Логас явіцца як мадэль сусвету. (Заўважма, што не проста «мадэль чалавека», але менавіта сусвету, космасу. Прыгожы, гарманійны і зладжаны космас і ёсць для Клімента адлюстраваннем Боскага Логаса). Бог стварае сусвет, спазіраючы на свой Логас як на першаўзор.

На трэцім этапе Логас становіцца целам, а гэта для таго, каб даць магчымасць пазнаць сябе іншым разумным істотам.

Варта тут прыкмеціць, што Клімент разам з групай сваіх аднадумцаў і вучняў знаходзіцца ў тым самым абшары, дзе яшчэ вельмі жывы быў дух Філона Александрыйскага, пра якога была гаворка вышэй. Памятаем, што для Філона Логас быў нечым

накшталт «промня», які выплывае з абсалютна дасканалай Істоты і становіцца пасярэднікам у стварэнні свету і камунікацыі з ім. Аднак у Клімента Логас не цураецца ўцелаўлення; уцелаўленне — гэта частка грандыёзнага плану Бога па вяртанні ўсяго стварэння да першапачатковай гармоніі, адбудовы паводле першаўзору, якім быў сам Логас.

Ішлі гады, хрысціянскае багаслоўе развівалася, і настаў момант сутыкнуцца з пытаннем, на якое ранейшая генерацыя мысляроў не давала яснага адказу: дык хто гэты Логас паводле сваёй сутнасці? Бог у поўным сэнсе слова? А можа, Бог у нейкім іншым, мадыфікаваным сэнсе?

Хтось тут мог бы сказаць: дык што тут шмат думаць? Ян Багаслоў жа выразна гаворыць: «...і Логас быў Богам». Гэта праўда, але праўда і тое, што Святое Пісанне часам ужывае слова «бог» таксама ў аднясенні да іншых істотаў, чым той адзіны Бог, Бог у наўпростым сэнсе слова. Напрыклад, у Псальме 82, які, дарэчы, цытуе ў палеміцы з фарысеямі Ісус, гаворыцца ў аднясенні да людзей: «Кажу вам: вы багамі з'яўляецеся!» (Пс 82: 6; Ян 10: 34-35). Такім чынам, можна зразумець пытанне некаторых: а можа, і ў Пралогу Яна Багаслова «Бог» у фразе «Слова было Богам» мае якоесь ускоснае, не наўпростае значэнне? Апроч гэтага, рубром стаяла пытанне пра захаванне монатэізму: як захаваць тэзу аб тым, што ёсць толькі *адзін* Бог, калі мы прызнаем, што не толькі Айцец, але і Сын-Слова (а таксама Дух Святы) з'яўляюцца Богам у поўным сэнсе гэтага слова?

На зломе III і IV стст. жыў і дзейнічаў у Александрыі прэсвітэр па імені Арый. Разважаючы над сутнасцю Асабовага Слова, ён прыйшоў да высновы, што Сын-Логас — гэта ніхто іншы, як боскі Дэміюрг, г.зн. Будаўнік свету, Выканаўца спрадвечнай волі Бога Айца, першы-пасля-Бога. Так бы мовіць, «прэм'ер-міністр» або «каралеўскі намеснік». Богам у поўным сэнсе слова быў Бог-Айцец, а Сын і Дух нейкім чынам «удзельнічаюць» у Ягонай боскасці, яны чэрпаюць Ягоную боскую моц, але самі знаходзяцца на ніжэйшай быццёвай прыступцы, чым Бог-Айцец.

Дактрына Арыя была сустрэта вельмі прыхільна многімі хрысціянамі, як свецкімі, так і іерархамі. Тым не менш, сіноды ў Александрыі і Антыёхіі ў 20-ых гг. IV ст. асудзілі яго вучэнне як ерэтычнае. Сярод апанентаў Арыя былі такія аўтарытэтныя пастыры-багасловы, як св. Аляксандр і св. Афанасій; яны здолелі паказаць, што надаванне Сыну (а таксама і Духу Святому) той самай сутнасці, што і Богу-Айцу, зусім не азначае скасаванне монатэізму: тры Асобы ў акце любові ўзаемна пранікаюцца і бытуюць тым самым быццём.

Нікейскі сабор, які ўвайшоў у гісторыю як Першы Усяленскі, у 325 г. адкінуў вучэнне Арыя, а замацаваў як артадаксальнае навучанне свсв. Аляксандра і Афанасія. Адпаведна гэтаму вучэнню, Сын (Ісус Хрыстос) у сваёй прыродзе *адзінасутны* (*homoousios*) Айцу. З'яўляецца таксама цікавае словаспалучэнне: [Сын] *народжаны, не ўчынены*.

7.3. Слова стала *целам* ці *чалавекам*?

Аднак спрэчкі вакол разумення сутнасці Другой Божай Асобы на гэтым не скончыліся, а перамясціліся ў іншую плашчыню: калі Хрыстос — гэта Бог у поўным сэнсе гэтага слова, то ў якім сэнсе Ён з'яўляецца чалавекам? І ці ўвогуле можна называць Яго чалавекам?

Заўважма, што прыняцце тэзы, што Сын-Логас — той самай сутнасці, што і Бог-Айцец, спараджае пытанне наконт Яго чалавечага вымярэння: калі Ісус Хрыстос прабываў на зямлі, еў, піў, прамаўляў фізічным голасам, то Ён гэта рабіў як Бог ці як чалавек? Калі рабіў гэта ў якасці Бога, то з'яўляецца праблема: Бог — гэта духоўная істота, дык як Ісус, будучы Богам, мог есці, піць ды ўвогуле выконваць усе тыя дзеянні, уласцівыя цялеснай істоце?

Тут варта яшчэ раз згадаць пра адну з найбольш ранніх груповак унутры хрысціянства, якія атрымалі назву «дакетаў». Пра іх ужо

была гаворка, але нагадаю. Дакеты вырашылі праблему цялеснасці Ісуса Хрыста наступным чынам: Хрыстос явіўся на зямлі ў *фікцыйным целе*, інакш кажучы, гэта толькі людзям так здавалася, што Ён мае цела і выконвае ўсе ўласцівыя цялеснай істоце дзеянні, але на самай справе Ён ніколі цела не меў. Бо быў Богам. Паколькі ключавым словам у гэтай «хрысталогіі» было слова «ўяўляцца», па-грэцку *dokein*, то іх так і празвалі: дакеты, «уяўляльнікі».

У IV ст. не было ўжо праблем з дакетамі. А ва ўсякім разе ніхто з сур’ёзных багасловаў нават і не падумваў звяртацца да іхніх поглядаў, каб вырашыць праблему боскасці-чалавечасці Ісуса Хрыста. Для кожнага, хто прызнаваў аўтарытэт пасланняў Яна Багаслова (а ў IV ст. амаль усе прызнавалі), дакетызм быў учорашняй праблемай, бо ў тых Янавых пасланнях вельмі востра асуджаюцца тыя, хто «не прызнаюць, што Хрыстос прыйшоў у целе» (гл. Першае пасланне св. Яна, раздзел 2).

Але той самы Ян Багаслоў кажа, што Слова сталася... вось менавіта, што кажа Ян Багаслоў у сваім Пралогу? Калі хтось з чытачоў мае пад рукой Новы Запавет, то няхай адкрые Евангелле паводле Яна Багаслова, раздзел I, верш 14 і гляне, што там напісана. У многіх перакладах знаходзім нешта накшталт: «Слова сталася целам» (у перакладзе Сёмухі: «Слова сталася плоццю»). Не будзем тут уваходзіць у дробязны філалагічны аналіз гэтае фразы, для нашых патрэб можам прыняць два згаданыя варыянты як большменш акцэптавальныя пераклады грэцкага: *Logos sarx egeneto*.

А цяпер давайце прыслухаемся да гэтых словаў вушамі хрысціяніна з чацвёртага стагоддзя. *Слова сталася целам*. Ці гэта раўназначна таму, што *Слова сталася чалавекам*? Для некаторых (а можа, і многіх) грэцкамоўных багасловаў з IV, V стст. не было тут раўназначнасці. *Слова сталася <u>целам</u>*, а ў святле тагачаснай антрапалогіі чалавек складаецца з трох сфер: дух, душа і цела (*pneuma*, *psychē*, *sōma*).

І так, накладваючы максімальна літаральнае разуменне 14 верша з Пралога Яна Багаслова на тагачасную антрапалагічную

тэорыю, некаторыя багасловы тае эпохі атрымалі наступную канцэпцыю суіснавання боскасці і чалавечасці ў Ісусе Хрысце:

> дух (*pneuma*) — у Ісусе Хрысце — боскі
> душа (*psychē*) — (праўдападобна) боская
> цела (*sōma* і *sarx*) — чалавечае

Атрымліваецца, што Хрыстос — гэта Бог з... элементамі чалавека! Прыхільнікі гэтай канцэпцыі мелі немалы козыр: яна адпавядала літары Евангелля. У Пралогу сказана, што Логас стаў целам. А ці сказана, што стаў духам і душой чалавечай? Гэтага не сказана! Апроч таго, згаданая канцэпцыя не спараджала праблем з разуменнем адзінства боскага і чалавечага ў Хрысце. Душа — боская, цела — чалавечае — гучыць як музыка для неаплатонскага вуха. Нічога дзіўнага, што многія абаронцы нікейскай артадоксіі (г.зн. тыя, хто абаранялі тэзу аб адзінасутнасці Хрыста і Бога-Айца), сталі прыхільнікамі вышэй памянёнай мадэлі, пазней, аднак, абвешчанай ерэтычнаю.

Мабыць, варта тут згадаць аднаго з найбольш адметных тэарэтыкаў канцэпцыі «боскі дух — чалавечае цела». Ім быў Апалінар з Лаадыкеі (каля 315 — каля 390). Ён быў адным з найбольш рашучых абаронцаў нікейскай артадоксіі, г.зн. тэзы аб боскасці Ісуса Хрыста, і паслядоўна абараняў яе перад арыянамі. Абараняючы гэтую тэзу, ён і распрацаваў вось гэтую мадэль, згодна з якой духоўны элемент чалавека быў у Ісуса Хрыста заменены духоўна-боскім элементам, у той час як цела было праўдзівым чалавечым целам, падатлівым на раненне, цярпенне і смерць. Атрымаўся боска-чалавечы гібрыд.

Пратэст супраць такога вырашэння справы з'явіўся амаль адразу. Вучэнне Апалінарыя было асуджана спачатку ў Александрыі (362), пазней — два разы ў Рыме (374 і 377), а крыху пазней і ў Антыёхіі (379). У 381 г. Другі Усяленскі Сабор, які адбыўся ў Канстанцінопалі, таксама асудзіў апалінарызм. Такім чынам, амаль ва ўсіх асноўных тагачасных цэнтрах хрысціянскага свету канцэпцыя Апалінарыя Лаадыкейскага была адрынута.

Але мусіла прайсці яшчэ як мінімум паўстагоддзя, калі шляхам «спроб і памылак» удалося саборна сфармуляваць пазітыўную канцэпцыю суіснавання боскага і чалавечага ў Хрысце, што сталася падчас Халкедонскага Сабору (гл. ніжэй).

7.4. «Пяць капеек» з Захаду

У IV ст. з’яўляецца на Захадзе плеяда выбітных багасловаў, такіх, як св. Іларыён з Пуацье (310–367), св. Еранім (347–419), св. Амвросій Міланскі (339–397), хоць яны шмат у чым былі залежныя ад грэцкамоўнага Усходу.

Першым арыгінальным тэарэтыкам-багасловам у лацінскім свеце (калі не лічыць Тэртуліяна) быў св. Аўгусцін з Гіпоны (354–430). Разважаючы над таямніцай Святой Тройцы, Аўгусцін выкарыстаў наступныя паняткі:

> *natura* sive *substantia* — на абазначэнне таго, што агульнае тром Асобам
> *persona* — на абазначэнне таго, што індывідуальнае

Адразу відаць, што Аўгусцін існуе ў паралельным у стасунку да грэцкага Усходу свеце. Пару дзесяцігоддзяў раней (грэцкамоўныя) кападакійскія айцы (св. Рыгор Ніскі, св. Рыгор Назіянскі) займаліся праблематыкай «агульнага» і «індывідуальнага», і яны высунулі наступныя тэрміналагічныя варыянты:

> *physis* — тое, што ўніверсальнае
> *physis* + *idiōmata* — індывідуальнае

І вось гэтае другое называлася ў іх *hypostasis*, а вербальным адпаведнікам гэтага слова было ў лаціне слова *substantia*, абодва складаюцца з прэфікса «пад-» і каранёвага слова «става»:

hypo-stasis
sub-stantia
пад-става

Поруч з *physis* ужывалася (і было зацытавана ў нікейскіх пастановах) слова *ousia*, вербальным адпаведнікам якога ў лаціне было слова *essentia*, а не *substantia*!

Незалежна ад асаблівасцяў аргументацыі Аўгусціна, яго мадэль аказалася вартай увагі:

Persona Christi:

Боская прырода

Чалавечая прырода

Аўгусцінавыя напрацоўкі, хоць і спарадзілі канфуз у некаторых справах, то ўсё ж станоўча паўплывалі на выпрацоўку дактрыны аб суіснаванні Боскага і чалавечага ў Ісусе Хрысце. Цераз папу Ільва Вялікага і цераз заходніх рэцыпіентаў вучэння Аўгусціна, якія мелі повязь з Усходам, Аўгусцін значна паўплываў на халкедонскія хрысталагічныя пастановы.

7.5. Багародзіца ці (толькі) чалавекародзіца?

Доўга хрысціянскія багасловы пазбягалі гэтага пытання, але раней ці пазней яно мусіла стаць рубром: калі вядома, што Ісус Хрыстос Бог і чалавек, то кім была Ягоная Маці?

Багародзіца (грэцк. *Theothokos*) — гэта чарговы небіблейны тэрмін, які некаторымі ўспрымаўся як адно з двух: 1) як апошні цвік, загнаны ў труну монатэізму, або 2) як апошні цвік, загнаны ў труну логікі. Памятайма, што пастановы Нікейскага Сабору ўяўлялі сабой і адно, і другое: гэта было выпрабаванне і для

монатэізму, і для логікі. Але новае выпрабаванне — гэта для некаторых ужо было занадта.

Але ў чым праблема? *Theothokos* можна было інтэрпрэтаваць двояка:

Інтэрпрэтацыя першая:

Марыя нарадзіла Бога.
Той, хто нараджае Бога, сам ёсць Богам.
____
Марыя ёсць Богам.

Логіка ўцалела, монатэізм памёр.

Інтэрпрэтацыя другая:

Марыя нарадзіла Бога.
Марыя — гэта чалавек.
____
Чалавек нарадзіў Бога.

Монатэізм ацалеў, логіка памерла.

Натуральным пытаннем у такой сітуацыі было: а ці не лягчэй адкінуць тэрмін *Theotokos* і тым самым уратаваць і логіку, і монатэізм? І патрыярх Канстанцінопаля, Нестар, сказаў: так. *Theotokos* — кажа — кепская ідэя. Кажыце лепш: *Хрыстародзіца*, а не *Багародзіца*. (Прыкмечу, што Нестар — заўзяты абаронца артадоксіі першага Канстанцінопальскага Сабору).

Святы Кірыл Александрыйскі (каля 370 — 444) пабачыў, аднак, у поглядах Нестара наступную крамолу: калі Нестар прызнае, што Хрыстос — гэта Бог-і-чалавек, а пры гэтым забараняе называць Марыю Багародзіцай, то гэта значыць, што верыць у існаванне дзвюх *розных іпастасяў* у Хрысце. Атрымліваецца, што Хрыстос — гэта быццам двухасабовая істота!

Кірыл унутрана праціўіўся «раздвойванню» Хрыста і намагаўся падкрэсліць Яго быццёвую еднасць. Але як гэта зрабіць, каб пазбегнуць апалінарызму? Кірыл запрапанаваў трактаваць дзве прыроды ў Хрысце накшталт уласцівасцяў (*idiōmata*). Пасля доўгіх дыскусій і спрэчак на Эфескім Саборы (431, 433) было пастаноўлена, што называнне Маці Хрыста Багародзіцай усё ж апраўданае, а на Халкедонскім Саборы ў 451 г. сфармуляваны два векапомныя палажэнні:

> 17. [Ісуса Хрыста] належыць вызнаваць у дзвюх прыродах:
> 18. без зліцця (*asynchytōs*), без змешвання (*atreptōs*), нераздзельна (*adiairētōs*) *і* неразлучна (*achōristōs*).

Меліся на ўвазе дзве *поўныя* прыроды, гэта значыць, прырода чалавека ў сваім цялесным і душэўна-духоўным вымярэнні, і прырода Бога ў сваёй адзінасутнасці з Богам-Айцом і Богам-Духам-Святым.

* * *

Скандал вакол Божага Уцелаўлення на Халкедонскім Саборы не скончыўся. Яшчэ некалькі ўсяленскіх сабораў, сотні лакальных сінодаў, тысячы багаслоўскіх дыспутаў будуць прысвечаны гэтай «праблеме».

Так, Уцелаўленне ёсць у нейкім сэнсе праблемай, гэта значыць пытаннем. Але гэта не толькі скандал і не толькі пытанне. Уцелаўлёнае Слова праз стагоддзі явіцца радасцю і суцяшэннем. Еўхарыстычны Хлеб — надзвычай кволая форма матэрыі — стала Яго сталым бастыёнам тут на зямлі. «Прыйдзіце да мяне ўсе стомленыя і абцяжараныя, і я суцешу вас» — так гучыць запрашэнне на Боскую Вячэру. Я асабіста пераканаўся, што абяцанне, змешчанае ў запрашэнні, не пустое. Рэкамендую ўсім.

Пасляслоўе

«Ні месцам пражывання, ні мовай, ні норавамі
хрысціяне не розняцца ад рэшты людзей.
Яны не насяляюць якіх-небудзь асобных гарадоў,
не карыстаюцца якой-небудзь надзвычайнай гаворкай,
а вядуць жыццё, якое не адрозніваецца ад жыцця іншых.
Іх вучэнне, аднак, не ёсць прадуктам пагоні
за інтэлектуальнымі навінкамі,
яны не прывязаны да якога-небудзь чалавечага вучэння,
як іншыя,
але, пражываючы ці ў элінскіх, ці ў варварскіх гарадах
(дзе каму трапілася),
і прытрымліваючыся звычаяў тамтэйшых жыхароў
у апрананні, ежы і ва ўсім астатнім,
яны паказваюць дзівосны і сапраўды неверагодны ўзор жыцця.
Жывуць на сваёй радзіме, але як прышэльцы,
прымаюць удзел ва ўсіх мерапрыемствах, што і іх суграмадзяне,
але перажываюць гэта, як іншаземцы.
Любая чужына для іх як радзіма, а любая радзіма —
быццам чужына.
Жэняцца, як усе, і дзяцей нараджаюць, але не кідаюць іх.
Сядаюць за супольны стол, але не кладуцца ў супольны ложак.
Прабываюць у целе, але жывуць не паводле цела.
Знаходзяцца на зямлі, але з’яўляюцца грамадзянамі неба».

(*Пасланне Дыягенету, II стагоддзе*)

Біяграфія

Пётр Рудкоўскі — багаслоў, філосаф. Нарадзіўся ў 1978 г. у мястэчку Канвэлішкі, на Гродзеншчыне. У 2006 і 2007 гг. абараніў дзве магістарскія дысертацыі — па багасloўі ў Дамініканскім калегіюме ў Кракаве і па філасофіі ў Ягелонскім універсітэце. У 2007–2008 г. вёў курс у Беларускім Калегіюме «Religio postmoderna: контуры рэлігійнага досведу ў постсекулярным свеце». Публіцыст часопіса «Arche» і тыднёвіка «Наша Ніва». Аўтар кніг «Паўстанне Беларусі» і «Białoruska idea narodowa w XXI wieku». На дадзены момант з’яўляецца дактарантам Варшаўскага ўніверсітэта (аддзел лагічнай семіётыкі), стыпендыятам Інстытута грамадзянскай прасторы пры Універсітэце Лазарскага (Варшава) і госцем-выкладчыкам гэтага ж універсітэта. У 2013 г. прызнаны восьмым лаўрэатам прэміі імя Льва Сапегі (Польшча).

У серыі **«Бібліятэка «Беларускі калегіюм»** выйшлі:

Віталь Сіліцкі «Адкладзеная свабода»
Алесь Анціпенка «Быць (пры)сутным»
Сяргей Харэўскі «ПраЧутае»
Валер Булгакаў «Беларусь 1994–2004 гг.: разбудова дзяржавы і перасьлед нацыі»
Алесь Смалянчук «Беларуская гісторыя: знайсці чалавека»
Юр Пацюпа «Анонс: квадрат тэкстаў»
Адам Глобус «Імёны: літаратурныя партрэты»
Сяргей Дубавец «Errata: як што называецца, так і адбываецца»

Навуковае выданне

РУДКОЎСКІ Пётр Янавіч

ВЯЛІКІ ВЫБУХ
у малой Галілеі

Аўтар ідэі серыі *Максім Жбанкоў*
Каардынатар *Алесь Анціпенка*
Галоўны рэдактар *Валянцін Акудовіч*
Рэдактар *Алесь Анціпенка*
Карэктар *Наталля Якавенка*
Дызайн вокладкі *Сяргей Ждановіч*

Падпісана да друку 16.06.2013. Фармат 84x108$^{1}/_{32}$.
Ум. друк. арк 5,4. Улік.-выд. арк. 3,8.
Наклад 300 асобнікаў. Заказ Замова № 463.

Выдавец І. П. Логвінаў.
ЛИ №02330/0494468 ад 08.04.2009.
Пр-т Незалежнасці, 19-5, 220030, г. Мінск.
lingvopress@gmail.com

Надрукавана на капіявальна-памнажальным
абсталяванні І. П. Логвінава